سلسلة أبحاث جامعية يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

١٤

* أحكام الشريعة بين الثبات والتغير — د. محمد المنسى — ٥
* الإباضية : الطائفة والمذهب — أ.د. عبد الفتاح الفاوى — ٣٧
* دار العلوم : رائعة على مبارك — أ.د. حامد طاهر — ٦٥
* الثقافة في التليفزيون بين الأصالة والمعاصرة . — أ.د. سامية أحمد على — ١٠١
* القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى — د. حسام البهنساوى — ١٣٣
* إشكالية الفكر والفن — أ.د. صلاح رزق — ١٧١
* الليالي : سيرة حياة وتجربة إنسان — أ.د. ماهر حسن فهمى — ١٩٤

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

بحمد الله وعونه ، تستمر سلسلة «دراسات عربية وإسلامية» فى الصدور ، بنفس الجدية التى بدأت بها ، وسط جو ثقافى لايرضى عنه نخبة المثقفين ، الذين يؤمنون «بالأصالة» ، ويعتقدون أنها هى الأساس الذى ينبغى أن تقوم عليه « المعاصرة » .

فى هذه السلسلة ، أصبح يجتمع بحمد الله وتوفيقه عدد لابأس به من الباحثين الجادين ، وأساتذة الجامعات الذين يحترمون كلمتهم ، ويسعون إلى الحفاظ على الركائز الرئيسية ، سواء فى عملية البحث العلمى ، أو فى مجال الدراسات العربية والإسلامية .

وعلى صفحات هذه السلسلة ، أصبح يتلاقى جيلان من الباحثين : أحدهما يبدأ طريقه العلمى ، بعد مرحلة الدكتوراه ، والثانى يكشف عن نضجه واكتماله بعد أن قضى سنوات طويلة فى الأستاذية .. وهكذا يمكن أن تتواصل الأجيال ، وأن يستفيد بعضها من بعض ، عن طريق جمعها فى إطار واحد ، أو جلوسها حول مائدة واحدة .

تحية لكل الذين أسهموا — وما يزالون — فى إثراء السلسلة ببحوثهم العلمية القيمة، وتحية لكل القراء الذين يتلقون هذا العمل بالتعاطف والإعجاب .. ودعاء إلى الله تعالى أن يمنحنا المزيد من القوة على مواصلة الاستمرار .

والله ولى التوفيق ...

حامد طاهر

أحكـــام الشـــريـعـة
بين الـثـبات والتـغـيـر

د. مـحمـد قـاسم المنسى*

من بين الاتهمات التى وجهت إلى التشريع الإسلامى فى العصر الحديث أنه نظام جامد غير متطور ، وأن أحكامه لا تتصف بالمرونة الكافية ، لمواجهة التطور الذى أصاب كل جوانب الحياة ، ومن ثم فمن الأفضل تجاوز مثل هذا النظام أو اعتباره على الأقل نظاماً أخلاقياً مثالياً لا صلة له بواقع الحياة .

وقد تردد هذا الاتهام فى كتابات كثير ممن سموا بدعاة الإصلاح فى العصر الحديث ، وذلك تأثراً بالنظرة الغربية لدور الدين فى الحياة ، والتى قامت على أساس الفصل بين الدين والدولة . ومن ثم دعا هؤلاء – فيما كتبوه – إلى إبعاد الشريعة الإسلامية عن جوانب الحياة المختلفة والأخذ بأساليب الحياة الغربية ، لأنها –كما قالوا–

---

* مدرس بقسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم . جامعة القاهرة .

أساليب عصرية ، متوائمة مع تطور الحياة ، أما أحكام الإسلام ، فلم تكن --عندهم- إلا حلولاً مؤقتة ، تناسب الحياة العربية التي نزلت فيها ولا تصلح إلا لها ، من هنا فليست ملزمة لنا ، ومن حقنا — بل من واجبنا — هكذا يقول بعضهم- أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه[1] .

ولأن هذه الدعوى ما تزال تتردد في كتابات بعض المعاصرين ، وخاصة في وجه الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامي ، كنظام قانوني كامل ، لذا كان من الضروري مناقشتها وتفنيدها ، خصوصاً وأن أصحابها استندوا — في تدعيم حجتهم — إلى أن الظروف قد اختلفت عن العصر الذي نزلت فيه أحكام الشريعة ، وهذه الأحكام مصدرها الدين ، وهو يتميز بالثبات والخلود ، في حين تتميز الحياة بالحركة والتغير ، فكيف يمكن إذن أن تتطور الحياة وترتقي في ظل قانون ثابت لا يتغير؟[2] .

وموضع الخطأ في هذه الدعوى — كما يبدو لنا — إنما هو في التصور الخاطئ عن الدين والحياة ، أو لعله — كما سبق أن أشرنا — أثر من آثار الخضوع للمفاهيم

---

(١) راجع في هذا :

نحو ثورة في الفكر الديني د. محمد النويهي ص ١٥١ وما بعدها .

ومجلة المحاماة الشرعية العدد الأول ص ٨ حيث ذهب الدكتور عبد الرزاق السنهوري إلى ضرورة الفصل بين الدين والدولة .

– والإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق والرد عليه في كتاب الإسلام والخلافة للدكتور ضياء الدين الريس ص ٢٧٠ وما بعدها .

– والفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي للدكتور محمد البهي ، حيث عرض لمقولات هؤلاء ، ورد عليها ص ١٦٢ وما بعدها .

– والفقه الإسلامية بين المثالية والواقعية للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي ص ٢١ وما بعدها .

(٢) راجع الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة للدكتور فؤاد زكريا ص ١٠ وما بعدها ، والإسلام السياسي لسعيد العشماوي ص ٤٥ وما بعدها ، وحوار عن قضية تطبيق الشريعة الإسلامية– مجلة المصور عدد ٣١٦٩ .

الغربية التى سيطرت على الفكر الإنسانى فى العصرالحديث . ومهما كان السبب ، فإن من واجبنا أن نناقش الأساس الذى استندت إليه هذه الدعوى ، وهو مسألة التغير والثبات، فى حياة البشر وفى أحكام الشريعة .

أما الحياة فإنها لاتتغير من جميع الوجوه ، بل تبقى فيها جوانب ثابتة وأخرى متغيرة ، بل إن التغير الذى يحدث لايكون بنفس القوة فى كل المجالات ، فقد يكون عميقاً يمس الجذور ، أو سطحياً لا يتجاوز القشور .

فمن الجوانب الثابتة فى الحياة ، كل ما يتصل بفطرة الإنسان ، فما يزال الإنسان هو الإنسان بدوافعه ، ورغباته ، وأطماعه ، وحاجته إلى الاجتماع والعمران ، ونزوعه إلى التدين ، وغير ذلك مما ركب فى فطرة الإنسان ، من خصال وطباع ، لا تتغير بتغير الزمان والمكان .

ومنها – أيضاً – ما يتصل بقواعد السلوك والأخلاق حيث سيظل العدل والصدق والأمانة والوفاء – كما هى فى كل عصر – أسس السلوك الصالح للفرد والمجتمع وقوام العمران البشرى ، وسيظل الظلم والكذب والخيانة والغدر –كما هى فى كل عصر أيضاً– أسس الخراب والفساد .

أما الجوانب المتغيرة « فتشمل التقدم المادى والعلمى وتطور أساليب الإنتاج ، وتشمل صورة المجتمع .. هل هو مجتمع رعوى أو زراعى أو صناعى أو ذرى .. إلخ وتشمل بالتالى اقتصاديات هذا المجتمع وطبيعة الروابط والعلاقات بين المالكين وغير المالكين .. وتشمل الصورة السياسية للمجتمع ، أى شكل الحكومة وتنظيماتها »[1] . إذن فالحياة فيها جوانب ثابتة وأخرى متغيرة ، وهما معاً ضروريان لاستمرار الحياة ، وليس من الموضوعية –وهى أساس كل نظر علمى– القول بأن الحياة قد تغيرت تماماً ،

---

(١) التطور والثبات للأستاذ محمد قطب ص ٢٣٤ وراجع نحو وجهة إسلامية للدكتور محمد بلتاجى ص ١٦٠ .

وأنه لم يعد ثمة حاجة إلى أنظمة أو تشريعات مستمدة من مصادر ثابتة ؛ لأن حقيقة الأمر أن ثمة تغيرات قد حدثت ، وأثرت تأثيراً كبيراً فى بعض الجوانب ، وسطحياً فى جوانب أخرى . فلابد إذن من التمييز بين التغيرات الجوهرية، والتغيرات الشكلية .

ومن جهة أخرى نجد أن القوانين فى أى مجتمع تتصف بالثبات ، ولا يتغير منها إلا ما تدعو الحاجة إلى تغييره ؛ ذلك لأن ثبات القانون يؤدى إلى اطمئنان الأفراد وأمنهم من المفاجآت والتقلبات ، ووضوح أسس العدالة والنظام للكافة ، من أهل الدار المقيمين والأجانب ، وهذا كله يؤدى إلى الثقة والازدهار ، ويتيح أفضل الظروف للتقدم الاجتماعى والاقتصادى ، وحسن العلاقات الدولية، وسيادة الأخلاق والفضيلة بسبب معرفة كل ذى حق حقه فتمتنع أسباب الصراع والاستغلال والغدر وغير ذلك مما يحرض على الرذيلة وانتهاز الفرص بسبب ضعف القانون والعدالة[١] .

ولقد قامت فلسفة الإسلام التشريعية على أساس الحقيقة السابقة ، وهى أن فى الحياة جوانب ثابتة ، وأخرى متغيرة ، ومن ثم جاء بتشريعات مفصلة فى الجوانب الثابتة من حياة البشر، وجاء بمبادئ وقواعد تشريعية عامة أو مجملة فى الجوانب المتغيرة ؛ ليحقق بالأولى الاستقرار التشريعى والوحدة التشريعية للأمة الإسلامية ؛ انبثاقاً من دعوة الإسلام إلى التوحيد والوحدة ، وليحقق بالثانية التعدد القائم على أساس اختلاف حاجات البشر ومصالحهم .

لكن الأمر المهم حقاً هو أن ندرك الفرق بين الثابت والمتغير فى أحكام الشريعة ، لنلتزم بما هو ثابت ، ونجتهد فيما هو متغير ، لا سيما وأن كثيراً من اجتهادات الفقهاء فى العصور المختلفة ، ارتبطت بظروف معينة عاصروها ، وعلينا إذن أن نفرق بين الحكم الثابت بنص قطعى الثبوت والدلالة ، وما ثبت باجتهاد فقهى مرتبط بالظروف التى

---

(١) النظام الدستورى للدكتور مصطفى كمال وصفى ٤٨ – ٤٩ .

كان الفقيه يجتهد فيها[1] .

ولم تكن مسألة التفرقة بين الثابت والمتغير فى الأحكام الشرعية وليدة الظروف الحاضرة فقط ، وإنما شغل بها الفقهاء من قبل ، بل إننا نذهب إلى القول بأن التفكير الفقهى قد شغل بهذه المسألة منذ عصور نزول التشريع وما تلاه ، إذ مع توالى الأحداث، وتتابع القضايا ، واتساع مساحة الدولة الإسلامية ، ودخول أجناس عديدة ، مختلفة الثقافات والتقاليد ، بدت الحاجة ماسة إلى مراعاة هذا الواقع المتجدد المتغير ، بما يناسبه من أحكام . ومن الفقهاء الذين شغلوا بهذه المسألة ابن القيم والشاطبى .

أما ابن القيم فقد قسم الأحكام الشرعية إلي نوعين :

نوع لايتغير عن حالة واحدة هو عليها ، لا بحسب الأزمنة ، ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة : كوجوب الواجبات ، وتحريم المحرمات ، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ، ونحو ذلك .

النوع الثانى : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً ، وحالاً كمقادير التعزيرات وصفاتها . فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة ، فشرع التعزيز بالقتل لمدمن الخمر فى المرة الرابعة ، وعزم على التعزير بحرق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة ، لولا ما منعه من تعدى العقوبة إلى غير من يستحقها من النساء والذرية ، وعزر بالعقوبات المالية فى عدة مواضع ، وعد منها مسائل ، وكذلك أصحابه تنوعوا فى التعزيرات بعده .

فكان عمر يحلق الرأس ، وينفى ، ويضرب ، ويحرق حوانيت الخمارين ، والقرية التى تباع فيها الخمر ، وحرق قصر سعد بالكوفة لما احتجب عن الرعية ، وكانت له

---

(١) راجع للدكتور محمد بلتاجى نحو وجهة إسلامية ص ١٥٩ - ١٦٢ مجلة أضواء الشريعة ، وحوارات حول الشريعة أحمد جودة ص ٤٢ .

تعزيرات اقتضتها المصلحة لأمور ، لم تكن فى زمن النبوة ، أو كانت ، ولكن زاد الناس وبالغوا فيها . فقد زاد فى عقوبة شارب الخمر ، لما استهان الناس بالعقوبة ، فجعلها ثمانين ، ومن ذلك اتخاذه داراً للسجن ، وضربه النائحة حتى بدا شعرها » .

ثم يقول بعد هذا : وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة التى لا تتغير ، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً»[1] .

فابن القيم ينبه إلى أن التمييز بين الثابت والمتغير هو من الأمور التى تجب مراعاتها عند الفتوى واستنباط الأحكام ، لأن الشريعة مبنية على تحقيق المصالح ، والأحكام إنما هى وسائل هذه المصالح ، فإذا اختلفت المصلحة ، اختلف الحكم تبعا لها ، ومن ثم فقد أشار إلى أن الأحكام تتغير بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[2] .

كما ينبه ابن القيم إلى ما يلحق الشريعة من ضرر بسبب عدم التمييز بين الثابت والمتغير فيقول :

وهذا الأمر وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة ، أوجب من الحرج والمشقة ، وتكليف ما لا سبيل إليه ، ما يعلم أن الشريعة الباهرة ، التى فى أعلى رتب المصالح لا تأتى به ؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد ، وهى عدل كلها، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها ، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ليست من الشريعة ، وإن أدخلت فيها بالتأويل »[3] .

---

(١) إغاثة اللهفان جـ ١ / ٣٤٦ - ٣٤٩ .

(٢ ، ٣) إعلام الموقعين جـ ٣ / ٣ .

أما الشاطبى فقد ذهب إلى أن الأحكام الشرعية مبنية على أساس استقرار عوائد المكلفين . وهذه العوائد نوعان :

الأول : العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها ، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا أو نهى عنها تحريماً أو كراهة ، أو أذن فيها فعلاً أو تركاً .

الثانى : العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى .

فأما الأول فثابت أبدا كسائر الأمور الشرعية ، فكل ما استحسنه الشارع من العادات أو قبحه لا تبديل فيه مثل وجوب ستر العورات . فلا يصح أن يقال مثلاً : إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح ومن ثم يكون مباحاً ؛ إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبى ، ﷺ ، باطل ، فرفع العوائد الشرعية باطل .

وأما الثانى : فقد تكون العوائد الجارية بين الخلق ثابتة ، وقد تتبدل ، وهى فى الحالتين أسباب لأحكام تترتب عليها .

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب والوقاع والنظر والكلام والبطش والمشى وأشباه ذلك وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع ، فلا إشكال فى اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً ، ويقتضى هذا أن تظل أحكام هذه العوائد ثابتة نظراً لثبات أسبابها .

والمتبدلة أنواع :

فمنها ما يكون متبدلاً فى العادة من حسن إلى قبيح وبالعكس ، مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع فى الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح فى البلاد المشرقية، وغير قبيح فى البلاد المغربية. وهنا يختلف الحكم الشرعى -باختلاف ذلك- فيكون كشف الرأس -عند أهل المشرق- قادحاً فى العدالة، وغير قادح عند أهل المغرب.

— ومنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد فتنصرف العبارة عن معنى إلى عبارة أخرى إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني ، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر ، أو كان مشتركاً فاختص. فالحكم هنا يتنزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده . وهذا الأمر يجري كثيراً في : الأيمان والعقود والطلاق كتابة وتصريحاً .

— ومنها ما يختلف في الأفعال والمعاملات ، ونحوها ، كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول . أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة أو العكس — أو إلى أجل كذا دون غيره . فالحكم هنا أيضاً جار على اعتماد هذه العوائد .

— ومنها ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف كالبلوغ ، فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض أو بلوغ سن من يحتلم أو تحيض ، فالحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق أو عوائد لذات المرأة (مثيلاتها) أو قرابتها أو نحو ذلك ، فيحكم لهم شرعاً مقتضى العادة في ذلك الانتقال .

— ومنها ما يكون في أمور خارقة للعادة كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ، كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم»[1] .

وهكذا يلاحظ الشرع العادات الجارية بين الناس ، ويتنزل عليها أحكامه ، ولذلك تختلف هذه الأحكام باختلاف هذه العادات ، لكن هذا الاختلاف ، لا يرجع إلى أصل

---

(١) الموافقات جـ ٢ ، ١٩٤ — ٢٠٠ .

الخطاب ؛ إذ الشرع موضوع على أنه دائم أبدى ، وإنما يرجع إلى أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعى يحكم به عليها ، مثال ذلك أن الحكم، بعد الدخول، بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق ، أو القول قول الزوجة مبنى على العادة ، فليس باختلاف فى الحكم ، بل الحكم أن الذى ترجح جانبه بحسب العادة ، فالقول قوله بإطلاق لأنه مدعى عليه .

ثم ينتهى إلى أن الأحكام الثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق . ومن هنا فالشاطبى يفرق بين الحكم الثابت والحكم المتغير على أساس العادة التى يتعلق الحكم بها، فإذا كانت عادة ثابتة فإن الحكم يكون ثابتاً ، وإذا كانت متغيرة ، فإن الحكم يكون متغيراً .

ومن جهة أخرى يرى الشاطبى أن الأصل فى العبادات – بالنسبة إلى المكلف – التعبد دون الالتفات إلى المعانى ، أما الأصل فى العادات فهو الالتفات إلى المعانى ، وهذا ما دل عليه استقراء أحكام الشريعة ، ومن ثم فإن أحكام العبادات لا تتغير ، إذ المقصود فيها إتيان الأفعال على سبيل الانقياد والخضوع لأوامر الله تعالى ، والتعظيم لجلاله ، ولذلك لا يصح القياس على أحكام هذه الأفعال ، أما أحكام العادات (المعاملات) فإنها تتغير ، لأن مقصود الشارع فيها – حسبما دل الاستقراء – تحقيق مصالح العباد ، والأحكام العادية (غير الاستثنائية) تدور مع المصلحة حيث دارت ، فالشىء الواحد مثلاً يمنع فى حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا وجدت فيه المصلحة جاز ، كالدرهم بالدرهم إلى أجل فيمتنع فى المبايعة ويجوز فى القرض»[1] .

وخلاصة ما قدمه الشاطبى نذكره فيما يلى :

أولاً : إن كل ما أوجبه الشارع أو نهى عنه فإن أحكامه تتسم بالثبات والاستمرار ، لما فى ذلك من المصلحة التى أسس الشارع الحكم عليها .

---

(١) السابق جـ ٢ ، ٢١١ – ٢١٢ .

ثانياً : إن من الأحكام الشرعية ما يؤسس على عادات بعض الناس ، ومن ثم فإذا تغيرت هذه العادات تغير الحكم المصاحب لها .

ثالثاً : إن أحكام العبادات لا تتغير ، إذ المقصود فيها إتيان الأفعال على سبيل الانقياد والخضوع لأوامر الله، أما أحكام العادات (المعاملات) فإنها تتغير ، لأن مقصود الشارع فيها - حسبما دل عليه الاستقراء - تحقيق مصالح العباد ؛ والأحكام تدور مع المصالح حينما دارت .

وعلى هدى ما قاله كل من ابن القيم والشاطبى ، سار عدد من الدارسين المعاصرين فى تناولهم لهذه القضية ، وإن اختلفوا من حيث الإجمال والتفصيل.

١- فالشيخ عبد الرحمن تاج يذكر أن الأحكام نوعان :

الأول : أحكام ثابتة لا تتغيرولا تتبدل ، ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والزمان .

الثانى : أحكام جزئية روعيت فيها مصالح الناس وأعرافهم فى الوقت الذى استنبطت فيه . وهذا النوع - حسبما ذكر - لا يصح أن يؤخذ قانوناً دائماً ، وشريعة ثابتة .. ومن ثم فإذا اختلف العرف ، وتبدلت المصالح كان لنا أن ننظر فيها فنعدل منها، أو نأخذ بغيرها على ما تقضى به المصالح الراهنة[(١)] .

٢- أما الدكتور مصطفى الزرقاء :

فيرى أن الأحكام التى تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هى الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية، أى التى قررها الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعى المصلحة.

أما الأحكام الثابتة فهى الأحكام التى جاءت الشريعة لتأسيسها ومقاومة خلافها ،

---

(١) السياسة الشرعية والفقه الإسلامى ص ٢٦ - ٢٧ .

وذلك بنصوصها الأصيلة ، الآمرة والناهية ، كحرمة المحرمات المطلقة ، ووجوب التراضى فى العقود ، والتزام الإنسان بعقده ، وضمان الضرر الذى يلحق بغيره ، وسريان إقراره على نفسه دون غيره .. وغير ذلك ، فهذه الأحكام وما شابهها لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هى الأصول التى جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال .

ثم يحدد طبيعة التغير بأنه تغير وتبدل فى الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع . أما المبدأ الشرعى فيظل ثابتاً ، فوسيلة حماية الحقوق مثلاً وهو القضاء كانت المحاكم فيه تقوم على أسلوب القاضى الفرد ، وقضاؤه على درجة واحدة قطعية ، فيمكن أن تتبدل إلى أسلوب محكمة الجماعة ، وتعدد المحاكم ، بحسب المصلحة الزمنية التى أصبحت تقتضى زيادة الاحتياط لفساد الذمم(١) .

٣- وقريب من هذا ما ذكره أبو الأعلى المودودى :

من أن الفقه الإسلامى يتكون من عنصرين : العنصر القطعى الذى لا يتغير وهو الأحكام الصريحة القطعية ، والقواعد العامة الواردة فى القرآن والأحاديث الثابتة ، وكذلك الحدود المقررة فيهما .

أما العنصر المتغير ، فهو الذى يوسع فى القانون الإسلامى إلى حيث لا نهاية ويجعله يرحب بالتغير والرقى فى كل حالة من حالات الزمان المتطورة ، وهو يشمل الاجتهاد ، والاستحسان ، والنصوص الظنية التى تحتمل أكثر من معنى(٢) .

٤- أما الدكتور يوسف القرضاوى فقد ذهب إلى أن الأحكام الشرعية ذات مستويين :

- مستوى يمثل الثبات والدوام ، وهو ما يتعلق بالأسس والمبادئ والأحكام التى لها

---

(١) المدخل الفقهى العام جـ ٢ ، ٩٢٤ - ٩٢٥ .

(٢) القانون الإسلامى وطرق تنفيذه ، أبو الأعلى المودودى ص ٣٩ - ٤١ .

صفة العموم ، وهو ما جاءت به النصوص القطعية الثبوت والدلالة التى لا تختلف فيها الأفهام ، ولا تتعدد فيها الاجتهادات ، ولا يؤثر فيها تغير الزمان والمكان والحال .

– ومستوى يمثل المرونة والتغير ، وهو ما يتعلق بتفصيل الأحكام فى شئون الحياة المختلفة ، وخصوصاً ما يتصل بالكيفيات والإجراءات ونحوها . وهذه قلما تأتى فيها نصوص قطعية ، بل إما أن يكون فيها نصوص محتملة أو تكون متروكة للاجتهاد . ومعنى هذا أن الفقه الإسلامى منطقة مغلقة لا يدخلها التغيير أو التطوير ، وهى منطقة الأحكام القطعية ، وهذه هى التى تحفظ على الأمة وحدتها الفكرية والسلوكية .

ومنطقة مفتوحة هى منطقة الأحكام الظنية ثبوتاً أو دلالة ، وهى معظم أحكام الفقه ، وهى مجال الاجتهاد ، ومعترك الأفهام ، ومنها ينطلق الفقه إلى الحركة والتطور والتجديد[١] .

٥– وقريب من هذا الرأى ما ذكره الدكتور زكريا البرى :

من أن الأحكام المستقرة الدائمة هى المأخوذة من نصوص قطعية فى ثبوتها عن الشارع ، وقطعية فى دلالتها على الأحكام المستفادة منها ، والتى تنتظم علاقات ثابتة وغير متطورة .

أما الأحكام المتغيرة فإن أسباب التغيير فيها تأتى متنوعة تبعاً لما يكون قد جاء فيها من نصوص ، وتبعاً لمدى قابلية العلاقات التى تحكمها للتطور والتغير . ويدخل فى هذا النوع ما يلى :

– الأحكام المستفادة من نصوص ظنية .

– الأحكام المأخوذة من نصوص تقصد إلى مصلحة وقتية .

---

(١) بينات الحل الإسلامى ص ٧١ – ٧٤ .

- الأحكام المبنية على المصلحة أو العرف أو على الضرورة والحاجة .

- الأحكام التى غيرها الشارع أو أذن فى تغييرها بناء على ما يطرأ للناس من ضرورات تبيح محظورات ، ومشتقات غير معتادة تجلب التيسير[1] .

تعقيب :

بعد أن عرضنا لآراء العلماء والدارسين المعاصرين ، سنبين ما نراه فى هذه المسألة على النحو التالى :

أولاً : ما معنى ثبات الحكم الشرعى ؟ وبالتالى ما معنى تغيره ؟

لقد تعددت الآراء فى بيان المراد بالثبات :

فبعض الدارسين ذهب إلى أن الحكم الشرعى إن كان مصدره النص ، فهو حكم ثابت، وإن كان مصدره العقل البشرى ، فهو حكم متغير ، ولنا كل الحق فى أن نغيره ، ونستبدله ونأتى بغيره[2] .

وذهب آخرون إلى أن الثبات يعنى عدم رفع أى حكم من أحكام الشريعة ، لا بحسب عموم المكلفين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، أو مكان دون مكان ، أو حال دون حال ، بل ما ثبت واجباً - مثلاً - عند تمام الرسالة - يعتبر واجباً بعدها باستمرار ، وما ثبت مندوباً فهو مندوب أبداً ، وما ثبت حلالاً فهو

---

(١) أيها السادة السلام عليكم ورحمة الله ص ١١٥ - ١٢٦ .

وراجع أيضا الاجتهاد للدكتور عبد المنعم النمر ص ١٢٥ وما بعدها - مجلة العربى ع ٣٧٩ ص ٣٣ - ٣٧ ، والفكر القانونى والتطور للدكتور فتحى عثمان ص ٤٣ - ٤٥ ، والإسلام والخلافة للدكتور حازم الصعيدى ص ٩٤ - ٩٦ .

(٢) مجلة المصور عدد ٣١٦٩ ، وتطبيق الشريعة الإسلامية للأستاذ الشيخ شلبى ص ٤٨ وما بعدها ومجلة قضايا فكرية ، الكتاب الثامن ١٩٨٩ ص ٦٨ - ٧١ .

حلال على الدوام ، وما ثبت حراماً فهو حرام فى كل وقت ، وهكذا الأمر فى بقية الأحكام . لكن هذا الثابت له استثناءات منها : مختلف الوسائل المباحة إذا أدت إلى ما فيه مفسدة ، والوسائل الممنوعة إذا أدت إلى ما فيه مصلحة ، فيعطى الشارع لتلك الوسائل ما تؤول إليه صلاحاً وفساداً بدلاً من حكمها الأول[1] .

أما بالنسبة للرأى الأول ، فليس صحيحاً ما ذهب إليه ، لأنه فصل بين ما مصدره النص من الكتاب أو السنة ، وبين ما مصدره الإجماع والقياس ، وهذا لا معنى له ، لأنه تفرقة بدون فارق ، فهذه الأدلة كلها أقامها الشارع لنهتدى بها إلى أحكامه الغيبية، فلا يصلح التفرقة بينها بأن هذا ملزم وذلك غير ملزم ، فكل ما بينها من فروق أنها مرتبة فى العمل بها ترتيب الله ورسوله ، وأن بعضها يعمل فى المعاملات دون العبادات كالقياس والعرف والمصلحة[2] .

وأما الرأى الثانى ، فلا شك أن ما ثبت حكمه بوصف من الأوصاف الشرعية ، يظل ثابتاً ولا يلحقه التغيير ، لارتباطه – عند التشريع – بمصالح إنسانية ثابتة ، لكنه – عند التطبيق – قد يؤدى – بسبب من ظروف الواقع – إلى نقيض ما شرع له ، أو على الأقل لا يحقق المصالح التى شرع من أجلها . ومن هنا تتغير أوصاف الحكم بحسب النتائج المترتبة عليها ، فيأخذ الفعل الواحد أحكاماً متعددة بحسب ما ينتج عنها من مصلحة أو مفسدة ، ولا يعتبر ذلك تغييراً فى أصل الحكم – لاستحالة ذلك بعد عصر اكتمال التشريع – بل مراعاة لظروف الواقع ، وتحقيقاً لمقاصد المشرع فى توخى ما يحقق مصالح الناس ، وما الحكم فى أى وصف من أوصافه إلا وسيلة لإنشاء هذه المصالح .

وعلى سبيل المثال ، فإذا كان الحكم الشرعى فى تعدد الزوجات ، هو الإباحة ،

---

(١) فلسفة التشريع الإسلامى ص ٤١ وما بعدها مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية الندوة (١) .

(٢) تطبيق الشريعة ، مرجع سابق ص ٤٨ .

لقوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ... ﴾[1] . لما فى ذلك من مصالح تعود على الفرد والمجتمع ، فإن هذا الحكم يتغير عند التطبيق بحسب ظروف الواقع ، فيأخذ أحد الأوصاف الأربعة الباقية وهى الوجوب والندب والكراهة والتحريم ، طبقاً لما يترتب على ذلك من منافع أو أضرار يقدرها النظر الفقهى ، ويؤسس عليها الوصف الملائم .

إذن فالمراد بثبات الحكم الشرعى هو ثباته فى أصل المشروعية ، فما كان واجباً يظل واجباً ، وما كان حراماً يظل حراماً وهكذا ؛ إذ أنه - أى الحكم - استحق هذا الوصف لما فيه من جلب مصلحة فى حالة الوجوب ، ودفع مفسدة فى حالة التحريم ، وكلاهما مقصود شرعاً .

أما تغير الحكم ، فيعنى انتقاله من وصف لآخر ، طبقاً للمصلحة المترتبة على هذا. فقد يصبح الواجب - فى بعض الظروف - حراماً ومكروهاً ، وقد يصبح مباحاً أو جائزاً، وذلك الانتقال يتم فى إطار ضوابط محددة سنعرض لها فيما بعد[2] .

ولكن يعنينا هنا أن نشير إلى أن التغير بهذا المعنى ، تقبله الشريعة ، بل وتدعو إليه ؛ لأنه يتفق مع أهدافها فى رعاية مصالح الناس . أما التغير بمعنى تعديل أصل الحكم فهو مرفوض شكلاً وموضوعاً ، لما يترتب عليه من إهدار الشريعة واندثارها .

ثانيا : وفى صدد هذا الحديث عن الثبات ، ينبغى التمييز بين الثبات والجمود ، إذ على الرغم مما قد يبدو بينهمامن تشابه - فى الظاهر - إلا أن كلا منهما مغاير للآخر ، فالثبات ينطوى على إمكان الحركة والانتقال من وضع إلى آخر ، أما الجمود فلا ينطوى على شىء من ذلك مطلقاً . ومن هنا ، فإذا قلنا إن أحكام الشريعة ، تتسم بالثبات وعدم

---

(١) سورة النساء ، آية ٢ .

(٢) راجع رسالة « تغير الظروف وأثره فى اختلاف الأحكام فى الشريعة الإسلامية » للدكتور محمد المنسى ، بمكتبة دار العلوم .

التغير ، فلا يعنى ذلك أنها جامدة ، وإنما يعنى أن أصولها تظل كما هى – رغم مرور الزمان واختلاف الأحوال – دون تغيير أو تبديل ، ويعنى أيضاً أنها قادرة على الاستجابة لحاجات العصور المختلفة ، إذ أن النصوص التى تستقى منها هذه الأحكام قد صيغت بطريقة تتسع لتعدد المعنى وتشمل ما لا يحصى من الحالات والوقائع الجزئية ، ولو كانت هذه النصوص جامدة ، لما استطاعت أن تواجه تطور الأحوال بعد زمن التنزيل ، ولانتهى أمر الشريعة من زمن بعيد .

وعلى هذا فإن من الخطأ القطعى أن توصف أحكام الشريعة بالجمود ، أو أن يكون المراد بالثبات هو الجمود. لأن أحكام الشريعة وإن كانت ثابتة فى أصل التشريع ، فهى متغيرة عند التطبيق بسبب تغير الظروف أو اختلاف الأحوال .

ثالثاً : إن بحث مسألة التغير والثبات يجب ألا يقتصر على النص وحده ، فالواقع أيضاً يحتوى ثوابت ومتغيرات ، ومن فقه الواقع أن نتعرف على ثوابته ومتغيراته ، وإذانظرنا إلى واقعنا المعاصر – على سبيل المثال – فإننا نجده مليئاً بالتغيرات التى لم تشهدها المجتمعات الإسلامية من قبل ، بحكم المتغيرات الحادثة فى عالمنا المعاصر حيث حقق العلم إنجازات حضارية ضخمة أدت إلى تغيير شكل الحياة البشرية فى كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية وغيرها .

ومما لاشك فيه أن هذه التغيرات أوجدت أوضاعاً اجتماعية وسياسية واقتصادية جديدة ، لا يمكن تجاهلها أو الاكتفاء بأقوال الأقدمين – وهى صحيحة فى زمانها – عند الحكم عليها .

وأيا كان حجم هذه التغيرات ، فإنها لاتنفى وجود ثوابت مستقرة فى حياة البشر ؛ إذ لا تخلو حياة أى مجتمع بشرى من الجانبين؛ فالثوابت تحافظ على أصوله ، وماضيه، والمتغيرات تحقق له الاستمرار والتطور ، لكن المهم فى الأمر أن ندرك الحدود الفاصلة بينهما ؛ ذلك لأن الثبات فى الواقع ، ليس ثباتاً مطلقاً ، بل فيه بعض التغير ، والتغير

كذلك ، ليس دائماً ، بل فيه بعض الثبات ، ومن ثم فإن بينهما تداخلاً يمنع انفصال كل منهما عن الآخر ، ولذلك تتطلب دراسة الواقع البشرى الحذر والحيطة ، « لأنه يتصف بقدر كبير من الخفاء فى العوامل والأسباب ، التى تنشأ عنها الظواهر والأحداث، كما يتصف بقدر كبير من الخصوصية فى التفاعل ، كان بها غير واضح ، فى انضباطه واطراده»[1] .

ومن المؤكد أنه كلما ازداد الواقع تعقيداً ، وتشابكاً ، واختلطت العوامل المؤثرة فيه، كان من الصعوبة الوصول إلى نتائج يقينية فى الحكم عليه ، لذا تتجه الدراسات المعنية بالواقع كالدراسات الاجتماعية والتحليل والتصنيف والاستنتاج – إلى تقرير نتائج تقريبية. وهذه النتائج تسهم – إلى حد كبير – فى رصد متغيرات الواقع وثوابته ، ومن ثم يمكن الاستفادة بها عند تطبيق الأحكام الشرعية ، وذلك بالتوسعة أو التضييق ، فى الحكم بحسب الآثار الناجمة عنه فى الواقع ، تثبيتاً لعوامل الصلاح ، أو دفعاً لعوامل الفساد[2] .

رابعاً : وللتمييز بين الثابت والمتغير من الأحكام الشرعية ينبغى الاستعانة بالضوابط التى نجملها فيما يلى :

أولاً : طبيعة النص (مصدر الحكم)[3] .

---

(1) فقه التدين جـ ١ / ١٢٤ وما بعدها .

(2) يمكننا أن نعتبر ما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه أمضى الطلقات الثلاث بلفظ واحد – ثلاثاً – لا واحدة كما كان من قبل استجابة لتغير اجتماعى حدث وهو أن الناس – فى عهده استهانوا بأمر الطلاق ، فأكثروا التلفظ به بلا مبرر فرأى عمر أن يشدد عليهم فقال : إن الناس استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه . راجع إعلام الموقعين جـ ٣ / ٣٠ وما بعدها .

(3) النص المقصود هنا هو النص القرآنى ، أما نصوص السنة فسوف نتناولها منفصلة فى بحث مستقل، لاختلاف خصائص كل منهما .

ثانياً : أحكام المقاصد وأحكام الوسائل .

ثالثاً : تعلق الحكم بواقع زمنى معين .

رابعاً : عموم الحكم وخصوصه .

وسنفصل القول فى هذه الضوابط على النحو التالى :

الضابط الأول : طبيعة النص (مصدر الحكم) :

لقد قسم الأصوليون نصوص القرآن الكريم من ناحية دلالتها على ما تتضمنه من أحكام إلى نوعين :

نص قطعى الدلالة على حكمه ، ونص ظنى الدلالة .

أما الأول : فهو ما دل على معنى معين ، ولا يحتمل التأويل ، كالنصوص التى تحدد فرضا فى الميراث أو عقوبة فعل ما أو نصاباً محدداً .

وأما الثانى : فهو ما دل على معنى ، ولكن يحتمل أن يؤول إلى معنى آخر ، كالنصوص التى جاء فيها لفظ عام أو مطلق أو مشترك أو غيرذلك مما لا يجعل اللفظ مفيداً بمعنى واحد .

ومن ثم فالأحكام المستمدة من النوع الأول وهو النصوص القطعية فى دلالتها تتصف بالثبات ، لارتباطها بمصالح إنسانية ثابتة ، لا تؤثر فيها تطورات الحياة ولا اختلاف الظروف والبيئات .

كذلك فإن الأحكام المستمدة من النوع الثانى وهى النصوص ظنية الدلالة ، تتصف بالتغير والتبدل ، لارتباطها بمصالح إنسانية متغيرة .

– كما قسموها من ناحية تنوع أسلوب البيان القرآنى للأحكام إلى نوعين أيضاً :

البيان الكلى والبيان التفصيلى :

أما الأسلوب الأول وهو البيان الكلى ، فإن أكثر تعريف القرآن بالأحكام الشرعية — كما قال الشاطبى بحق — كلى لا جزئى ، وحيث جاء جزئيا فمأخذه على الكلية ، إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل ، إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبى صلى الله عليه وسلم[1] .

ولا شك أن هذا الأسلوب يشتمل على عديد من صور الأفعال الإنسانية التى تدخل تحت الحكم ، وينطوى على جواز اختلاف الحكم عليها ؛ أثراً لاختلاف الوقائع باختلاف الزمان والمكان والظروف المحيطة . وأكثر ما يكون هذا الأسلوب فى تلك القيم الكلية التى وضعها الإسلام كمنارات يهتدى بها المجتهد فى استنباط الحكم أو ترجيحه كالأمر بالعدل والإحسان والعفو ، والنهى عن الظلم والفحشاء والمنكر والبغى .

كما يكون أيضاً فى كل ما يتعلق بمعاملات الناس وعلاقاتهم ، مثل المعاملات المالية ، ونظم الحكم والسياسة ، وغيرها من الشئون العامة المتعلقة بمجموع الناس حيث كان اختلاف الظروف الاجتماعية والحضارية والنفسية وتغير علاقاتها المتشابكة جيلاً بعد جيل سبباً فى أن تأتى الشريعة الإسلامية — فى مجال العلاقات المالية بنصوص تقرر القواعد الرئيسية التى تمثل الإطار العام الذى ينبغى أن تدور فى نطاقه علاقات المسلمين ونظامهم المالى . ولكن أموراً كثيرة من تفصيلات هذا النظام قد تركت لاجتهاد الفقهاء فى كل عصر ، حيث يجب عليهم — فى كل بيئة — أن يستنبطوا نظاماً مفصلاً يحقق مصالح الناس العامة فى إطار يتلزم بما قررته النصوص من حل البيع ، والتملك أو حرمة الربا ، والغرر ، والضرر ، والاحتكار والظلم والبغى والفسق ، وماداموا لا يخالفون نصاً ورد فيما يتصل بذلك فهم فى سعة من أن يتخيروا لأنفسهم ما يرونه من تفصيلات ، ونظم

---

(١) الموافقات ٢/ ١١٦ .

جزئية تحقق مصالحهم العامة المشروعة[1] .

وكذلك فى مجال نظم الحكم والسياسة ، فقد اكتفت النصوص - فى هذا الشأن - بتقرير المبادئ العامة التى تلزم المسلمين باتباعها[2] - حكاماً ومحكومين - دون ذكر الوسائل والأساليب التى تحقق هذه المبادئ فى واقع الحياة ؛ مراعاة لضرورات التصور البشرى ، واختلاف الظروف الاجتماعية باختلاف العصور ، حيث يكون لكل مجتمع ظروفه ، وإمكانياته الخاصة ، فى داخل المراحل التطورية التى يمر بها .

ومن هنا وجب على المجتهدين - فى كل عصر وبيئة - أن يبحثوا عن الوسائل المناسبة لمجتمعاتهم ، فى ضوء الالتزام بهذه المبادئ والتقيد بها فى مرحلتى النظر والتطبيق[3] .

وهكذا تتجلى - فى هذا الأسلوب - صورة واضحة من صور الجمع بين الثبات والمرونة والتطور فى الشريعة الإسلامية ، فالالتزام الأصيل بالقواعد والكليات الرئيسية

---

(١) نحو وجهة إسلامية ص ١٦١ ، ١٦٢ .

(٢) يمكننا إجمال هذه المبادئ فيما يلى :

أولاً : تطبيق أحكام التشريع الإسلامى فى مجالات الحياة المختلفة بما يحقق مصالح الناس وعدم الخروج عن أحكام الله إلى حكم غيره كائنا من كان .

ثانيا : إلغاء حكم الفرد أو الجماعة الخاصة ، والأخذ بمبدأ الشورى بين الناس .

ثالثاً : الالتزام بالعدل المطلق بين الناس التزاماً لا يحول دونه العداء الشخصى أو المحبة والود.

رابعاً : الالتزام بمبدأ المساوة الكاملة بين الناس .

خامساً : الالتزام بمبدأ المسئولية الفردية والجماعية ، كل فيما يرعاه من أمور الناس .

سادساً : طاعة أولى الأمر المختارين وعدم الخروج عليهم إذا التزموا بالمبادئ السابقة .

سابعاً : وجوب سحب الثقة منهم إذا خرجوا عن هذه المبادئ .

راجع منهج عمر بن الخطاب فى التشريع ٤١٦ - ٤١٨ .

(٣) لمزيد من التفصيل - راجع الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى ١٢٦ وما بعدها .

يمثل عنصر الثبات والخلود ، وقبول الاجتهادات والصور المتعددة فى الجزئيات والتفصيلات – مع التمشى مع هذه القواعد والكليات والنظر فى إطارها العام – يمثل عنصر المرونة والتطور – وصلاحية التطبيق فى كل زمان ومكان بالنظر إلى اختلاف الظروف والوسائل والتطورات التى تحدثها البشرية فى سعيها الحقيقى نحو الرقى[1] .

– أما الأسلوب الثانى وهو البيان التفصيلى للأحكام ، فقد جاء أكثره فى أمور العبادات وما أشبهها من حيث كونها توقيفية ؛ فهى ما استقل به المشرع أصالة ، ولا دخل للعقل فى تحديدها ، وضبط أوصافها ، بأى طريق من الطرق الآتية :

فقد يكون التحديد على سبيل العدد : كعدد الزوجات فى النكاح ، وتقدير مبالغ الدية فى القصاص ، وعدد مرات الجلد فى القذف ، والزنا فى حالة عدم الإحصان ، وعدد مرات التلاعن بين الزوجين ، وعدد الطلقات ، ونصيب كل وارث من أصحاب الفروض ونصاب الزكاة ، ونصاب القطع فى السرقة ، وأقل المهر .

وقد يكون على سبيل الكيف : مثل كيفية القسمة فى المواريث ، والعقوبات الجنائية كالسرقة ، والقتل والزنا ، والحرابة .

وقد يكون بتخصيص أماكن محددة : كمنطقة الحرم ، فإنها اختصت بأداء شعائر الحج ، كما اختصت بمنع الاحتطاب منها ما عدا الإذخر ، والحرز فى السرقة تفرقة بينها وبين الخلسة .

وقد يكون بتعيين أشخاص بعينهم : كالمحارم فى النكاح ، والقرابة فى الميراث .

وقد يكون بذكر أوصاف معينة فى الفعل : كاشتراط المهر والولى والشهود فى النكاح ليتميز عن السفاح ، وصحة بيع الثمار بحصول الاحمرار والاصفرار فى أصناف

---

(١) نحو وجهة إسلامية ص ١٦١ ، ١٦٢ .

الثمر ، ولزوم المهر كاملاً بمجرد المسيس ، ووجوب الحد في الخمر ، بشرب جرعة منها لا حصول الإسكار[1] .

وهكذا ، فكل ما جاء محدداً أو مضبوطاً من الأفعال ، فقد لزم الإتيان به على وفق ما نص عليه المشرع دون زيادة أو نقصان ، بخلاف ما جاء مطلقاً غير مقيد أو محدد حيث أبيح للمكلف أن يضع من القيود والضوابط ما يحقق المصلحة الشرعية بحسب اختلاف الظروف والأحوال .

وقد أشار الشاطبي إلى هذا فقال :

«كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص ، فهو راجع إلى معنى معقول ، وُكِل إلى نظر المكلف .. وكل دليل ثبت فيه مقيداً غير مطلق ، وجعل له قانون وضابط فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يهتدى إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ؛ إذ العبادات لا مجال للعقود في أصلها فضلاً عن كيفياتها ، وكذلك في العوارض الطارئة عليها ، (يقصد هنا الرخص) لأنها من جنسها ، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية»[2] .

وإلى جانب هذا ، ثمة تفصيلات أخرى كالمحرمات حيث ورد النص بذكرها مفصلة ، لقوله تعالى : ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم ﴾[3] .

وتنوعت هذه المحرمات بين ما يطعمه الناس ، فقد حرمت الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله ...إلخ ما ذكر في سورة المائدة (الآية ٣) .

وبين ما يتعاملون فيه ، كالأصناف الستة الواردة في حديث النبي ﷺ : « الذهب

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ١٢١ – ١٢٢ ، وفقه التدين جـ١ ، ٥٦ – ٥٧ .

(٢) الموافقات ٣/ ٢٥ .

(٣) سورة الأنعام الآيات ١١٩ ، ٤٢ – ١٤٥ ، ١٥٠ – ١٥٢ .

بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر، والملح بالملح .. مثلاً بمثلٍ ، سواء بسواء ، يداً بيد ، فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد »[١] ، وذلك عند من يقول بحصر المحرمات فى هذه الأصناف الستة فقط كابن حزم[٢] لكن جمهور الفقهاء يرى أن الربا يتجاوز هذه الأصناف إلى غيرها مما يشاركها فى العلة ، وهذا هو الصحيح لتضافر الأدلة على اعتبار القياس[٣] .

وهناك محرمات أخرى تكفلت السنة ببيانها ، فى كافة جوانب حياة المسلم ، كى يكون على بينة من أمره فى كل ما يصدر عنه من قول أو فعل[٤] .

ولا شك أن هذه التفصيلات - بكافة صورها - مما لا مجال فيه للاجتهاد ، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان والإنسان ، فهى حدود رسمتها الشريعة ليلتزم بها الناس فى حياتهم ، ورتبت على الالتزام بها تحقق النفع لهم وانتفاء الضر عنهم ، كما أن أغلبها يتصل بمجال العبادات لأنها - كما يقول الشيخ ابن عاشور - مبنية على مقاصد قارة، فلا حرج فى دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا فى أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة ، فأما المعاملات ، فبحاجة إلى اختلاف تقاريعها باختلاف الأحوال والعصور ، فالحمل فيها على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة ، ولذلك كان دخول القياس فى العبادات قليلاً نادراً ، وكان معظمه داخلاً فى المعاملات[٥] .

---

(١) رواه مسلم - كتاب البيوع - باب الربا ، والترمذى - كتاب البيوع - باب ما جاء فى أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ... والدارمى - كتاب البيوع - باب فى النهى عن الصرف .

(٢) المحلى جـ ٨ / ٤٦٨ .

(٣) انظر : د. محمد بلتاجى ، الملكية الفردية ص ١٩٣ .

(٤) راجع مثلاً رسالة : (نظرية الحظر عند الأصوليين والفقهاء) للدكتور محمود سعد - رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة - مكتبة دار العلوم .

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص ١٣٧ .

الضابط الثانى : أحكام المقاصد وأحكام الوسائل :

موارد الأحكام فى الشريعة على قسمين: أحدهما : المقاصد ، والثانى : الوسائل .

أما المقاصد فهى – كما قال الشيخ ابن عاشور – الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها ، والتى تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى ، أو تحمل على السعى إليه امتثالاً .

وأما الوسائل ، فهى الأحكام التى شرعت ، لأن بها تحصيل أحكام أخرى ، فهى غير مقصودة لذاتها ، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل ، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال . فالإشارة فى عقد النكاح وشهرته ، غير مقصودين لذاتهما ، وإنما شرعا لأنهما وسيلة لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة[1] .

وعلى هذا ، فالوسائل تأتى – إذن – فى مرتبة أقل من المقاصد ، لكنها تشترك معها فى الحكم من حيث التحليل والتحريم والكراهة وغير ذلك، ومن ثم فإن من قواعد الفقه أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة ، فإنها تبع له فى الحكم[2] .

وقد أشار ابن القيم إلى هذا فقال : لما كانت المقاصد ، لا يتوصل إليها بأسباب وطرق تفضى إليها ، وكانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها ، فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتا والمنع فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها ، ووسائل الطاعات والقربات فى محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها ، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود ، وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات ، وهى مقصودة قصد الوسائل . فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضى إليه ، فإنه يحرمها ويمنع

---

(١) مقاصد الشريعة ص ١٤٦ .

(٢) الفروق للقرافى جـ٢/ ٣٢ – ٣٤ – وقواعد الأحكام لابن عبد السلام جـ١ / ٥٣ – ٥٧ .

منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليها لكان ذلك نقضاً للتحريم[1] .

وترجع أهمية التمييز بين أحكام المقاصد وأحكام الوسائل إلى أن الأولى تتسم بالثبات وعدم التغيير إذ تشرع لمصالح إنسانية ثابتة وكلية ، كما تعتبر الأعمدة الأساسية التى أقيم عليها التشريع ومن ثم لا يصح إسقاط هذه الأحكام ، بدون مبرر شرعى ، وإلا كان ذلك نقضاً للتشريع من أساسه . وتعرف هذه الأحكام إما بالنص عليها أو بالاستنباط .

أما المقاصد التى وردت بها النصوص ، فمنها ما جاء فى قوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾[2] . فإنه يدل على أن التيسير كان أمراً مقصوداً عند التشريع ، ومن ثم ينبغى أن يكون مقصوداً عند التطبيق .

وما جاء فى قوله تعالى : ﴿ ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب ﴾[3] ، فى الدلالة على مقصد حفظ الحياة ، وهذا المقصد جعل علة للقصاص .

وما جاء فى قوله ، ﷺ ، لا ضرر ولا ضرار[4] ، فى الدلالة على مقصد رفع الضرر سواء عن النفس أو الغير .

وأما المقاصد ، التى تعرف بالاستنباط ، فمن ذلك ما دل عليه الاستقراء حيث يشترك عدد من الأحكام فى علة واحدة ، كالنهى عن بيع الطعام قبل قبضه ، والنهى عن بيع الطعام نسيئة ، والنهى عن الاحتكار . فعلة النهى – عن هذا كله – هى رواج

---

(١) إعلام الموقعين جـ٣ / ١٣٥ وما بعدها .

(٢) البقرة : آية (١٨٥) . (٣) البقرة : آية (١٧٩) .

(٤) رواه أحمد عن عبادة بن الصامت ٥/ ٣٢٧ ، ومالك فى الموطأ ، كتاب الأقضية ، باب القضاء فى المرفق وابن ماجه – كتاب الأحكام – باب من بنى فى حقه ما يضر بجاره .

الطعام ، وتيسير تناوله ، وهذامقصد من مقاصد الشريعة ، ومن ثم نعمد إلى هذا المقصد، ونجعله ، كما يقول الشيخ ابن عاشور أصلاً ، ونقول : إن الرواج إنما يكون بسور من المعاوضات لا يخشى معه عدم رواج الطعام . ومن هذا القبيل - أيضاً - كثرة الأمر بعتق الرقاب ، حيث دلنا على أن من مقاصد الشريعة حصول الحرية[1] .

إذن فالمقاصد تعلم إما بالنص الصريح أو بالاستنباط .

أما الثانية وهى أحكام الوسائل ، فتتسم بالتغير وعدم الثبات ؛ إذ يكون الغرض منها التشريع لأحوال جزئية ومتغيرة ، تختلف باختلاف الظروف زماناً ومكاناً ، ومن ثم يجوز تغييرها ، تبعاً لتغير المصالح أو الحاجات .

ولكى ينبغى أن نميز ، فى هذا الشأن ، بين الوسائل « المنصوص » عليها « وغير المنصوص » عليها . فالأولى تلحق بالمقاصد فى كونها ثابتة ، ولا يصح تغييرها ، بحسب الزمان والمكان .

أما الثانية - وهى التى تركت للمجتهدين فى كل عصر - فيجوز تغييرها ، لأنها اجتهاد بشرى محكوم بمصالح جزئية متغيرة .

ومن ثم ، فإذا تعددت الوسائل المفضية إلى المقصد الواحد ، «فإن الشريعة تعتبر فى التكليف أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه بحيث يحصل كاملاً ، راسخاً عاجلاً ، ميسوراً ، فتقدمها على وسيلة هى دونها فى المقصد»[2] .

ومن ذلك ، مثلاً ، العقوبات أو الحدد التى وردت بها نصوص شرعية ، فإن هذه العقوبات أو الحدود ليست مقصودة لذاتها ، وإنما هى وسائل لمقصود أعظم ، يتعلق بحفظ المال أو الحياة أو العرض أو العقل أو النسل ، ومن ثم لا يجوز تغييرها فى بعض

---

(١) مقاصد الشريعة ص ٢٠ - ٢١ .   (٢) السابق ص ١٤٩ .

الظروف ، بحجة أنها لم تعد تليق بالعصر أو أنها تخالف مبدأ الكرامة الإنسانية أو غير ذلك مما يقال ، لتبرير عدم الأخذ بهذه الوسائل ، لأن اختيار المشرع لها ، بالنص عليها صراحة ، يعنى أنها أوفق وأليق من غيرها من الوسائل بتحقيق المقاصد التى توخاها المشرع .

أما الوسائل غير المنصوص عليها ، والتى ترجع إلى الخبرة الإنسانية فى تنزيل الأحكام العامة ، على الواقع الجزئى ، فإنه يجوز للمكلف أن يتخير منها ما هو أصلح ، أو يستنبط وسائل جديدة تكون أكثر تعبيراً عن مراد المشرع .

ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت ﴾[1] ، فهذا – كما قال ابن عاشور – خطاب للناس ، المقصود منه حصول هذا العقاب ، فإذا قام به ولى المرأة ، أو قام به زوجها أو قام به القاضى ، كان ذلك سواء .

فإذا عرضت أحوال فى الناس ، أضعفت سلطة ولى المرأة ، أو سلطة الزوج ، كان تكليف القضاة بمباشرة ذلك متعيناً ، لأنه أوقع فى دوام ذلك الإمساك ، وتعجيله ، وعدم اختلاله ، فإنا نجد فى الأزمان التى بلغ فيها نظام القضاة أقصى حده ، قد لا يستطيع ولى المرأة أن يمسكها مثلما يمسكها حكم القاضى ، وبالعكس نجد فى أزمان الحياء ، وسذاجة الناس ، مباشرة ولى المرأة ذلك أيسر وأمكن[2] .

الضابط الثالث : تعلق الحكم بواقع زمنى معين :

ذلك أن الأحكام الشرعية ، فى أصل وضعها ، جاءت صالحة لكل زمان ومكان؛ أثراً لعموم رسالة الإسلام ، ومن ثم فقد فصلت أحكام ما لا يتأثر من أفعال باختلاف الزمان والمكان ، والأشخاص ، وأجملت ، فى الوقت نفسه ، أحكام ما يتأثر بالمؤثرات السابقة ، فجاءت بقواعد كلية ومبادئ عامة ، وتركت للفقهاء والقضاة مهمة تفصيل

---

(١) النساء : آية (١٥) .   (٢) مقاصد الشريعة ص ١٤٩ .

هذه القواعد والمبادئ بما يتفق مع الواقع الذى يعيشون فيه ، ويحقق المصلحة الملائمة لهم .

ومن هنا نشأ إلى جوار الأحكام الشرعية المنصوص عليها فى القرآن والسنة ، أحكام اجتهادية صاغها الفقهاء والمجتهدون ، تأثراً واستجابة لحاجات الواقع المتمثلة فى مراعاة أعراف الناس ، وعوائدهم ، وأخلاقهم ، ومعاملاتهم . فهذه الأحكام ، بلا شك ، هى التى تختلف من زمن إلى آخر ، ومن بيئة إلى أخرى ، أثراً لاختلاف حاجات الناس ، باختلاف الزمان والمكان .

ولقد قرر علماء الأصول ، فى العصور المختلفة ، أن الأحكام المرتبطة بالواقع هى التى تتغير : فالقرافى المالكى يقرر أن كل ما فى الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه ، عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة .

ويضرب على ذلك أمثلة ، فالمعاملات إذا أطلق فيها الثمن ، يحمل على غالب النقود ، فإذا كانت العادة نقداً معينا ، حملنا الإطلاق عليه . فإذا انتقلت العادة إلى غيره عيناً ما انتقلت العادة إليه ، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه .

وكذلك الإطلاق فى الوصايا والأيمان ، وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذ تغيرت العادة تغيرت الأحكام فى تلك الأبواب . وكذلك الدعاوى إذا كان القول قول من ادعى شيئاً ، لأنه العادة ، ثم تغيرت العادة ، لم يبق القول قول مدعيه ، بل انعكس الحال فيه . بل ولا يشترط تغيير العادة (فى مكان واحد) .

بل لو خرجنا نحن من تلك البلد ، إلى بلد آخر ، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذى كنا فيه ، وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذى نحن فيه لم نفته إلا بعادته دون عادة بلدنا .

وقد ذكر القرافى أحكاماً نص عليها علماء المذهب ، بناء على ما قضت به العادة

فى زمانهم ، لكنه وجد أن هذه العادة تغيرت فى زمنه ، ومن ثم ذهب إلى أنه يتعين تغيير الحكم على ما تقتضيه العادات الجديدة[1] .

وكذلك نجد ابن القيم يقرر أن الفتوى تتغير بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد ، ثم يذكر الأمثلة التى تدل على هذا[2] .

أما ابن عابدين الحنفى ، فقد ذكر فى رسالته «نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف» أن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغيير عرف أهله أو لحدوث ضرورة ، أو لفساد أهل الزمان ، بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد ، وتطبيقاً لهذا المبدأ ذكر أن مشايخ المذهب ، خالفوا ما نص عليه المجتهد فى مواضع كثيرة بناها على ما كان فى زمنه ، لعلمهم بأنه لو كان فى زمنهم لقال بما قالوا به[3] .

كما استنبط الفقهاء عدداً من القواعد الفقهية تبين مدى ارتباط الحكم الفقهى بالواقع ، وذلك كقاعدة « العادة محكمة » ، وقاعدة « المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً » وقاعدة « التعيين بالعرف كالتعيين بالنص » وقاعدة « لا ضرر ولا ضرار » فهذه القواعد وغيرها قيدت كثيراً من النصوص المطلقة أو العامة ، بما يتفق مع الواقع المتغير ويحقق مصلحة المكلفين ، ومن ثم فإن أكثر الأحكام الاجتهادية – التى استنبطها الفقهاء فى العصور المختلفة ، على أساس العرف والعادة ، وتغير أحوال الناس ، وغيرها مما روعى فيه واقع محدد – لا يمكن اعتبارها أحكاماً ثابتة ؛ لتأثرها بالواقع الذى وضعت له ، ومن ثم فإنها تتغير عند تغير الواقع أو عند تغير الظروف المحيطة به ، لكننا نلفت النظر إلى أن

---

(١) الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٦٨ – ٧١ ، والاستغناء فى أحكام الاستفتاء للقرافى ص ٧٠٦ – ٧٠٩ .

(٢) إعلام الموقعين جـ ٣ / ٣ وما بعدها .

(٣) رسائل ابن عابدين جـ٢ / ١٢٥ .

التغير – فى هذه الأحكام – ليس مقصوداً لذاته وإنما للمصلحة المترتبة عليه . ومعنى هذا أنه إذا كان الحكم الفقهى الذى وضع فى ظروف معينة محققاً للمصلحة إذا طبق فى ظروف أخرى مشابهة ، فليس لنا أن نغيره ؛ لأن تغيير الحكم أو عدم تغييره ، يتوقف على ما يحققه من جلب مصلحة أو درء مفسدة .

الضابط الرابع : عموم الحكم وخصوصه :

ولا نعنى بالعموم والخصوص هنا المعنى الأصولى لهما ، وإنما نعنى أن الحكم الشرعى قد يكون عاماً أى مجرداً من قيود الزمان والمكان والأشخاص ، وقد يكون خاصاً بظروف محددة ، أو بأشخاص بعينهم ، أو مكان بعينه ، وغير ذلك من القيود التى تجعل الحكم مقصوراً على حالات أو ظروف خاصة ، لا يتعداها إلى غيرها .

ومما لا شك فيه أن أكثر الأحكام الشرعية ، التى وردت فى القرآن والسنة ، تتصف بالعموم أى عدم التقيد بالزمان أو المكان أو الأشخاص ، فهى – كما قال الشاطبى بحق – « مطلقات وعمومات ، منزلات على أفعال مطلقات كذلك »[1] . ومن ثم فهى تشرع – بصورة أو بأخرى – لكلّ العصور والظروف .

١– ولكن جاءت أحكام خاصة ، لظروف مؤقتة ، كالأحكام التى شرعت وفقاً لظروف الدعوة الإسلامية ، وأحوال المسلمين الأول ثم أعقبتها أحكام أخرى نسختها ، واعتبرت الأخيرة هى الأحكام النهائية الملزمة والواجبة التطبيق ، وإن ظلت الأحكام الأولى باقية ، يتعبد بتلاوتها، ولكن لا يعمل بها إلا فى إطار أنها أحكام خاصة بظروف جزئية ، تستلزم إلحاقها بالحكم فى صورته النهائية، ومن هذه الأحكام ما يتعلق بقيام الليل ، وعقوبة الزانية والزانى ، وشرب الخمر ، والقتال ، والمتعة.

٢– وكذلك الأحكام الخاصة بالرسول ، ﷺ ، كإباحة التزوج بأكثر من أربعة –

---

(١) الموافقات ٤/ ٤٩ .

وهو العدد المسموح به في الشريعة لسائر المكلفين – وإباحة التزوج من غير صداق لقوله تعالى : ﴿ وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين ﴾[١] .

وغير ذلك من الأحكام التى لا يجوز تطبيقها على شخص آخر ، لخصوصيتها بشخص النبى ، ﷺ[٢] .

٣– ومن ذلك أيضا الأحكام المتعلقة بأوضاع مؤقتة ، كأحكام بعض صور البيوع، وأحكام الرق ، والتسرى ، والمؤلفة قلوبهم ، وتقسيم الغنائم .

والفرق بين هذه الأحكام وأحكام النوع الأول أن هذه الأحكام نهائية ، منذ نزولها، أما أحكام النوع الأول ، فهى مؤقتة ؛ لأنها تمثل مرحلة من مراحل تشريع الحكم ، تتناسب مع أحوال الجماعة المسلمة آنذاك .

لكن كلا النوعين يتوقف العمل به إلى أن توجد الأسباب والظروف المشابهة لوقت نزوله ، وتتحقق المصالح المنوطة ، وليس هذا من باب إلغاء النص أو إبطاله بل تأجيل العمل به .

والذى يبدو لى ، أن النصوص التشريعية ، فى الكتاب والسنة – قد تضمنت أحكاماً خاصة ، بأوضاع البيئة العربية والمجتمع العربى ، اقتصاداً ، واجتماعاً ، وحرباً ، وغير ذلك ، أثناء نزول الشريعة ، ثم انتهت هذه الأوضاع – بعد ذلك – بحكم التطور الاجتماعى ، ومن ثم توقف العمل بأحكامها لعدم الحاجة إليها .

لكنى ألفت النظر إلى أن مراعاة الحكم للواقع المعاصر لنزول التشريع لا يعنى قصر

---

(١) الأحزاب : ٥٠ ، والجدير بالذكر أن العلماء قد أجمعوا – كما ذكر القرطبى فى تفسيره – على أن هبة المرأة نفسها غير جائز ، وأن هذا اللفظ من الهبة لا يتم عليه نكاح .

(٢) انظر فى تفصيل ذلك القرطبى ص ٥٢٩٣ – ٥٢٩٥ ، ط دار الشعب .

تطبيق الحكم على هذا الواقع وإنما شموله لكل واقع مشابه له . ومن ثم تأجيل العمل بالحكم ، لغير الظروف ، لا يعنى إبطال الحكم أو نسخه لأن النص ثبت بيقين ، وكل ما ثبت بيقين فلا يبطل بالظنون ، كما يقول ابن حزم ، ثم إن النسخ إنما يكون فى حياة النبى ، ﷺ ، ولا تصح دعوى النسخ إلا بورود نص .

ثم ما قولنا فى الأحكام المتعلقة بالرق والإماء ، وهى أحكام منصوص عليها فى القرآن . هل عدم العمل بهذه الأحكام ، لانتفاء محلها فى الواقع المعاصر ، يعنى أنها قد نسخت أو بطلت ؟ إن النسخ إبطال حكم شرعه الله ، وإنما يملك الإبطال من يملك التشريع ، أما تأجيل العمل بالحكم ، لانتفاء المصلحة من تطبيقه فى ظروف معينة ، فإنه مقتضى ثبات الشريعة وخلودها .

وهكذا يبدو لنا ، من خلال ما سبق ، أن التشريع الإسلامى ، وإن اتصفت أحكامه بالثبات والخلود ، فإنه لم يتجاهل حقيقة أن الحياة تتغير ، وأن التغير سنة ثابتة من سنن الحياة ، إلا أن التغير لا يشمل كل شيء ؛ إذ ستظل فى حياة الناس جوانب ثابتة ، وأخرى متغيرة ، ومن ثم قامت فلسفته التشريعية على هذا الأساس : إجمال ما يتغير وتفصيل ما لا يتغير . ففى الجوانب المتغيرة من الحياة اكتفى بالإجمال والإيجاز ، على حين جاء بتفصيلات كافية فى الجوانب الثابتة .

وليس ثمة خلاف فى أن العصر الذى نعيش فيه ، قد شهد عدداً من التغيرات الاجتماعية التى لم يعرفها الناس من قبل ، لكن الأمر المهم حقا هو :

هل كل تغير فى الظروف يستلزم تغيير فى الأحكام الشرعية ؟

الواقع أنه ليس كل تغير فى الظروف يستلزم تغييراً فى الأحكام ، لأن هناك تغيرات معتبرة وأخرى ليست معتبرة ، والأحكام تتغير فى الحالة الأولى بخلاف الثانية .

أ.د. عبد الفتاح أحمد الفاوى*

من اليسير أن يثبت الباحث علاقة الإباضية بالخوارج تاريخيا لكن عسير عليه بعد ذلك أن يثبت تبنى الإباضية لمذهب الخوارج لأن الإباضية فى ذلك إلى المتكلمين من معتزلة وأشاعرة أقرب منهم إلى الخوارج كما ستحدثنا صفحات هذا البحث .

(أ) طائفة الإباضية :

إلى عبد الله بن أباض[1] تنتسب طائفة الإباضية وقد اختلف مؤرخو الفرق فى هوية ابن إباض فبينما يذهب الشهرستانى إلى أنه هو الذى خرج أيام مروان بن محمد

* أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة .

(١) عبد الله بن إباض بن تيم اللات بن ثعلبة التميمى من بنى مرة بن عبيد رهط الأحنف ابن قيس ، العقود الفضية ص ١٢١ . وهناك خلاف بين الإباضية حول فتح همزة إباض أو كسرها فالإباضية فى عمان يفتحون الهمزة وبذلك تصبح النسبة إلى أباض «أباضية»، وفى شمال أفريقيا يكسرون الهمزة وتصبح النسبة « إباضية » .

آخر خلفاء بنى أمية[1] يذهب الطبرى إلى أن ابن إباض كان مع نافع بن الأزرق وأنه انشق عليه[2]. وكان نافع قد دعا عبد الله بن إباض إلى معتقده فى تكفير القعدة ، والقول بشرك مخالفيهم ، واستباحة دمائهم ، وقتل أطفالهم ، وسبى نسائهم ، و غنيمة أموالهم فلم يوافقه عبد الله وقال : صدق نافع بن الأزرق لو كان القوم مشركين ، لكن القوم برءاء من الشرك فهم كفار بالنعم والأحكام ولا يحل لنا إلا دماؤهم وما سوى ذلك من أموالهم فهو حرام علينا[3].

والإباضية أنفسهم يؤيدون ما ذهب إليه الطبرى ويقولون إن ابن إباض ظهر فى أيام معاوية وعاش إلى زمن عبد اللمك بن مروان وكان فى أول أمره مع نافع بن الأزرق وأنه انشق عليه[4] .

وليس صحيحاً أيضاً عند الإباضية ما ذهب إليه المقريزى[5] من أن الإباضية تنسب إلى شخص يدعى الحارث بن عمرو فليس من طبقات الإباضية ولا كتب تراجمهم ما يدل على صحة النسبة إليه .

فنسبة الإباضية إلى عبد الله بن إباض من الأمور التى لا يختلف عليها الإباضية ولا غيرهم من أصحاب المقالات الأخرى باستثناء قلة قليلة من المؤرخين لا يعتد بها . يقول صاحب مختصر تاريخ الإباضية[6] : ظهر المذهب الإباضى فى القرن الأول من الهجرة فهو أقدم المذاهب الإسلامية على الإطلاق إذ إن أمامهم المنسوب إليه « عبد الله

---

(١) الملل والنحل ١ / ١٣٤ . (٢) تاريخ الطبرى ٥/ ٥٦٦ ، ٥٦٧ .
(٣) سالم بن حميد الحارثى : العقود الفضية فى أصول الإباضية ١٣١ . طبعة دار اليقظة العربية فى سوريا ولبنان . (٤) السابق١٢١ ، ١٢٢ .
(٥) المقريزى : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٢/ ٣٥٥ دار صادر بيروت .
(٦) أبو الربيع سليمان البارونى : مختصر تاريخ الإباضية ١٩ الطبعة الثانية مكتبة الاستقامة تونس .

بن إباض التميمي » كانت له مراسلات ونصائح غالية لعبد الملك تحتم عليه أن يعمل بأوامر الشرع فيعدل بالحكم بين الناس ليستوجب الطاعة التي يدعوهم إليها . ويقول المؤرخ الإباضي المعاصر علي يحيى معمر – بعد أن يضع عبد الله بن إباض في قائمة التابعين : عبد الله بن أباض الذى تنتسب إليه الإباضية توفى أواخر أيام عبد الملك ونسب إليه المذهب لأنه كان أكثر ظهوراً فى الميدان السياسى[1] .

وتحاول كتب الإباضية أن تبرئ عبد الله بن إباض من أعمال الخوارج وحروبهم وتصوره بأن لم يخض فى حروب الخوارج التى كانت على أشدها آنذاك وأنه اكتفى بأن دخل فى جدال عنيف وصراع فكرى مع الأمويين والخوارج على حد سواء فأنكر على الأمويين ظلمهم للناس وعدم إقامتهم العدل بينهم ورفض آراء الخوارج الأزارقة فى قولهم بشرك مخالفيهم وشرك مرتكب الكبيرة[2] .

هذا ورغم ما قام به ابن إباض وارتباط هذه الجماعة باسمه فإن الإباضية يعودون بأصولهم – لا إلى ابن إباض فحسب – بل إلى جماعة من التابعين وتابعى التابعين أيضا كجابر بن زيد وأبى عبيدة مسلم بن أبى كريمة والربيع بن حبيب وغيرهم .

ورغم أن يحيى بن معين يقول عن جابر إنه كان إباضيا فإن ابن حجر يورد عن عزرة[3] قوله : « دخلت على جابر بن زيد فقلت : إن هؤلاء القوم ينتحلونك (يعنى الإباضية) فقال أبرأ إلى الله من ذلك » وجابر هذا هو جابر بن زيد الأزدى الجوفى أبى الشعثاء توفى سنة ٩٣هـ فى جمعة واحدة مع أنس بن مالك وقيل بل توفى عام ١٠٣

---

(١) على يحيى معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية ص ٣٥٤ الطبعة الأولى ١٩٧٦ ، مكتبة وهبة – القاهرة .

(٢) العقود الفضية فى أصول الإباضية ١٢١ .

(٣) هو عزرة بن عبد الرحمن الخزاعى كوفى ثبت كان يختلف إلى سعد بن جبير : انظر ابن حجر : تهذيب التهذيب ٧/ ١٩٢ ، البخارى : التاريخ الصغير ١/ ٢٢٧ .

هـ وكان تلميذاً لعبد الله بن عباس . وقد قال عنه : لو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علما من كتاب الله[1] .

أما أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي فقد توفي في ولاية أبي جعفر المنصور (١٣٦ – ١٥٨) وأدرك جابر بن زيد كما أدرك من أدركه جابر من الصحابة تخرج على يديه رجال عرفوا بحملة العلم عن طريقهم انتشر المذهب الإباضي وفقهه في مختلف البلاد الإسلامية[2] .

والربيع بن حبيب الفراهدي أصله من عمان أدرك جابر وأخذ عنه وآلت إليه رئاسة المذهب بعد أبي عبيدة وله مسند في الحديث يسمى الجامع الصحيح يعده الإباضية من أقدم كتب الحديث وأصحها ويذهبون إلى جل ما ورد فيه مذكور في الصحيحين وسائر الكتب الستة من كتب السنة الأمر الذي يوكد قرب مذهب الإباضية إلى أهل السنة[3] .

وانطلاقا من هذا الارتباط المذهبي للإباضية بأولئك التابعين ممن ذكرنا وممن لم نذكر ينكر الإباضية ارتباطهم بالخوارج ويستنكرون تصنيفهم مع الطوائف المارقة كالأزارقة والصفرية حتى أن صاحب الجامع الصحيح يقول : واعلم أن اسم الخوارج كان في الزمان الأول مدحاً لأنه جمع خارجة وهي الطائفة التي تخرج للغزو في سبيل الله تعالى ، قال عز وجل : ﴿ ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ﴾[4] ثم صار ذما لكثرة

---

(١) انظر تهذيب التهذيب ٢/ ٣٨ ، طبقات بن سعد ٧/ ١٨٠ .

(٢) أبو يعقوب يوسف بن خلفون المزاتي : أجوبة ابن خلفون ١٠٧ . دار النعمان للطباعة والنشر النجف الأشرف ١٩٦٦ .

(٣) العقود الفضية ٩٤ ، وانظر : نور الدين السالمي : اللمعة المرضية من أشعة الإباضية ويذهب صاحب هذا الكتاب إلى أن مسند الربيع أصح الكتب بعد كتاب الله وأنه أعلى سندا من صحيح البخاري .

(٤) سورة التوبة ٤٦ .

تأويل المخالفين أحاديث الذم فيمن اتصف بذلك آخر الزمان . ثم زاد استقباحه حين استبد به الأزارقة والصفرية . فهو من الأسماء التى اختفى سببها وقبحها لغيرها فمن ثم نرى أصحابنا لا يتسمون بذلك وإنما يتسمون بأهل الاستقامة لاستقامتهم فى الديانــة[1] .

نقول : صحيح إن الإباضية قد اتخذوا موقفا متشدداً ضد الأزارقة وفارقوهم ولكن هناك ما يشير إلى وجود صلة وثيقة بينهم وبين الخوارج يؤكد هذا ما ورد فى رسالة بعث بها ابن إباض إلى عبد الملك بن مروان وفيها يصف سلفه من الخوارج بأنهم « أصحاب عثمان الذين أنكروا عليه ما أحدث من تغيير السنة وفارقوه حين أحدث ما أحدث وترك حكم الله وفارقوه حين عصى ربه ، وهم أصحاب على بن أبى طالب حتى حكم عمرو بن العاص وترك حكم الله وأنكروا عليه وفارقوه فيه ، وأبو أن يقروا الحكم لبشر دون حكم كتاب الله ، فهم لمن بعدهم أشد عداوة ومفارقة ، وكانوا يتولون فى دينهم وسنتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر بن الخطاب ويدعون إلى سبيلهم ويرضون نسبتهم على ذلك كانوا يخرجون وإليه يدعون وعليه يتعارفون . فهذا خبر الخوارج نشهد الله والملائكة إنا لمن عاداهم أعداء وإنا لمن والاهم أولياء بأيدينا وألسنتنا وقلوبنا – غير أنا نبرأ إلى الله من ابن الأزرق وأتباعه من الناس ، لقد كانوا خرجوا حين خرجوا على الإسلام فيما ظهر ولكنهم ارتدوا عنه وكفروا بعد إيمانهم فنبرأ إلى الله منهم [2] .

من هذا يتبين لنا أن ابن أباض يعتبر نفسه وأتباعه امتداد للمحكمة الأولى (أوائل الخوارج) فكرا وعملا وهذا ما يثبته الإباضية المعاصرون الذين يقولون بأن الإباضية يجمعهم مع الخوارج الآخرين إنكار الحكومة بين على ومعاوية ، بل إنهم يسرون

---

(١) انظر الجزء الأول من شرح الجامع الصحيح ٥٩ .

(٢) العقود الفضية ١٣٥ .

الخروج ويفرقون بينه وبين الفتنة من حيث إن الفتنة ممنوعة ومنهى عنها والخروج لدفع الظلم ورد العدوان وإزالة الحاكم الظالم المفسد أمر مشروع وواجب[1]. ومن ثم فإنهم يدافعون عن الخوارج الأول ويعتذرون لهم فى الخروج ومهما تكن قوة أو ضعف الإباضية هؤلاء عن الخوارج الأول وعن الخروج فإن آراءهم هذه مع ما ورد فى خطاب ابن إباض السابق الذكر يؤكد الصلة الوثيقة بينهم وبين المحكمة الأولى ويثبت انتماءهم إلى جماعة الخوارج .

وقد تكونت نواة الإباضية فى البصرة ثم انتشروا فى الجزيرة وشمال إفريقيا واستطاعوا أن يكونوا لهم دولة فى عمان استقلوا بها عن الدولة العباسية فى عهد أبى العباس السفاح (١٣٢– ١٣٦) وامتد نفوذها إلى جزيرة زنجبار ولا تزال مبادئ الإباضية وأفكارهم هى السائدة فى هذه الأماكن كما أقامت الإباضية لها دويلات فى ليبيا والجزائر فى جبل « نفوسة » ثم فى منطقة « تاهرت » واكتسبوا ثقة البربر وتمكن عبد الرحمن بن رستم أحد حملة العلم الذين تخرجوا على يد أبى مسلم بن أبى كريمة من إقامة دولة بنى رستم والتى استمرت قرابة قرن ونصف (١٦٢ – ٢٩٧هـ) وكانت عاصمتها تاهرت مركزا مهما للدراسات الإسلامية وفقا للمذهب الإباضى[2] .

ولاتزال طوائف وجماعات من الإباضية تنتشر فى بعض واحات الصحراء الغربية فى وادى ميزاب غرب الجزائر العاصمة ويتميز هؤلاء بتمسكهم بتقاليد وتعاليم وآداب المذهب الإباضى فى نظم اجتماعية توارثوها منذ القرن الخامس الهجرى حينما شعر الإباضية بأنه لم يعد بإمكانهم إقامة دولة تحمى جماعتهم فوضعوا هذا النظام حفاظا

---

(٢) على يحيى معمر : الإباضية فى موكب التاريخ ١/ ٣٣ – ٣٥ دار الكتاب العربى الطبعة الأولى ١٩٦٤ ، وانظر له أيضا : الإباضية بين الفرق الإسلامية ١٣٣ .

(١) مختصر الإباضية ٢٧ وانظر : عوض محمد خليفات : النظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية ص ١٩ ، ٢٠ .

على أفراد جماعتهم من الانحلال والذوبان فى المجتمعات الأخرى[١] ، كما توجد تجمعات الإباضية فى جبل نفوسة بليبيا وجزيرة جربة فى تونس وقد امتد نفوذ الإباضية إلى الأندلس لاسيما فى جزيرتى « ميورقة » و« مينورقة »[٢] .

هذا عن النشاط الاجتماعى والسياسى للإباضية أما النشاط العلمى فقد حمل الدعوة بعد ابن إباض أبو الأشعث جابر بن زيد ثم خلفه أبو عبيدة مسلم ابن أبى كريمة التميمى الذى أنشأ ما يمكن أن نسميه مركزا لدراسة المذهب الإباضى بالبصرة ينتشر خريجوه الذين كان يطلق عليهم حملة العلم – إلى مختلف البلدان فى محاولة لجمع أنصار المذهب سرا حتى تسنح فرصة الظهور عندما يأنسون من أنفسهم قوة . وتوجهت هذه البعثات إلى اليمن وحضرموت وعمان وخراسان كما توجهت أيضا إلى المغرب العربى . وفى الوقت الذى حققت فيه هذه البعثات العلمية نجاحا ملحوظا كانت الدولة الأموية تلفظ أنفاسها وتنهار سلطتها فى كثير من المناطق .

وواصل الربيع بن حبيب البصرى إرسال البعثات العلمية إلى الأقطار المختلفة وتحول فى عصره مركز الثقل الإباضى إلى عمان ومنها انتقل المذهب فى اتجاه الهند والصين كما أصبحت مصر أيضا مركزا للدراسات الإباضية لا يقل عن أهمية البصرة سابقا[٣] .

ثم انتقلت الدعوة إلى المغرب وانتشرت سريعاً بفضل مجموعة نشطة بذلت كل

---

(١) انظر تفاصيل أسس هذا النظام الاجتماعى التربوى عند الإباضية فى كتاب «النظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية فى شمال أفريقيا فى مرحلة الكتمان» لمؤلفه عوض محمد خليفات وكتاب نظام الغرابة عند الإباضية فى جربة لمؤلفه فرحات الجعبرى .

(٢) الإباضية بين الفرق الإسلامية ٧٩ ، ٨٠ ، العقود الفضية ٢٣٧ .

(٣) أبو زكريا يحيى أبو بكر : سير الأئمة وأخبارهم ص ٦ تحقيق إسماعيل العربى – المكتبة الوطنية الجزائرية ١٩٧٩ .

رخيص وغال وكان أفرادها قدوة حسنة في المجتمع الذي عاشوا فيه[١] وهؤلاء الرجال يطلق عليهم الإباضيين حملة العلم الخمسة وهم أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافرى ، وعبد الرحمن بن رستم الفارسى ، وعاصم السدرانى ، وأبو داود النفراوى وإسماعيل بن درار الغدامس[٢] .

فرق الإباضية :

يضم المذهب الإباضى عدة فرق شأنه فى ذلك شأن بقية المذاهب الأخرى يقول أحد الباحثين : « والمذهب الإباضى ليس بدعا من المذاهب الإسلامية فقد كان الخلاف يقع من العلماء فيناقشون فيه »[٣] ويرى أنه من العسير أن يحدد الباحث الخلاف أو المسألة الأولى التى اختلفوا فيها ولكنه يستطيع أن يجزم أن الخلاف داخل المذهب وقع منذ تكونيه .

وقد أحصى كتاب الإباضية أهم الفرق التى تنضوى تحت المذهب الإباضى أو التى انشقت عن الإباضية فوجدوها ست فرق : النكارية والنفاثية والخلفية والحسينية والسكاكية والفرثية – وهى فرق تمثل فى المذهب الإباضى مراحل تاريخية وعقدية ينطوى عليها المذهب أو تشكل تجربته التاريخية :

النكارية : ظهرت فى بلاد المغرب العربى ١٧١هـ وسميت بالنكارية لإنكارها إمامة عبد الوهاب بن رستم وكان من أهم مبادئها أنه لا تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل وأن الإمامة تصح بشروط إذا شرطها الناس عند البيعة وتسقط لمخالفة تلك

---

(١) وليس كما يذهب البعض من أن قبول البربر للمذهب الإباضى كان رد فعل من البربر ضد العرب الفاتحين الذين كانوا يعتبرونهم دخلاء على البلاد .

(٢) انظر ترجمة هؤلاء فى : سير الأئمة أبى زكرياء ٢٥ وما بعدها وطبقات الدرجينى ٢/ ٢٢ وما بعدها ، وابن الأثير : الكامل ٣/ ٥٠ ، ٥/ ٣١٦ .

(٣) أبو العباس أحمد بن سعيد الدحينى : طبقات المشايخ بالمغرب ١/ ٤١ تحقيق إبراهيم طلاى مطبعة البعث قسنطينة الجزائر ١٩٧٤ .

الشـــروط[1] .

النفـثـاثية : تنتسب إلى فرج نصر النفوسى المعروف بالنفاث وهو من إحدى القرى القريبة من جبل نفوسة بليبيا[2] . وقد أغفل كتاب المقالات الحديث عن هذه الفرقة بينما تمتلئ بذكرها والحديث عنها مصادر التاريخ السياسى للمغرب الإسلامى فضلا عن كتب الإباضية المطبوع منها والمخطوط ، ومعظم هذه الكتب تتحدث عنها على أنها فرقة مارقة وخارجة عن المذهب الإباضى ولكنها محسوبة على المذهب بوجه عام[3] . ومن أهم عقائد هذه الفرق اعتقادها أن الله هو الدهر وإنكارهم خطبة الجمعة والقول بأنها بدعة[4] .

الخلفـية : واحدة من الإفرازات السياسية التى كونت أفكارا ومعتقدات تختلف مع المذهب الإباضى . وتنسب إلى « خلف بن السمح بن أبى الخطاب عبد الأعلى ابن السمح المعافر » ويبدو أن الحروب والمنازعات التى وقعت بين هذه الفرقة والدولة الرستمية شغلتها أن تدلى بدلوها فى مجال العقيدة حتى إن المؤرخ الإباضى « على يحيى معمر » يعجب من عدها فرقة من فرق الإباضية[5] .

الحسينية : وتتميز عن الفرق السابقة بأنها لم تدخل فى معارك سياسية ولا صراعات حربية وقد عاشت فى طرابلس فى القرن الثالث الهجرى ومؤسسها هو أبو زياد أحمد بن الحسين الطرابلسى الذى تنسب له كتب كثيرة لكن لا يوجد منها شىء مطبوع أو متداول – فيما نعرف – ومن أهم عقائد هذه الفرقة حكمها بشرك المتأولين المخطئين من

---

(١) أبو الربيع سليمان البارونى : مختصر تاريخ الإباضية ٣٤ . الطبعة الثانية. مكتبة الاستقامة. تونس .

(٢) السابق ٣٧ .

(٣) دكتور محمود إسماعيل عبد الرازق : الإباضية فى بلاد المغرب ١٦٧ مطبعة النجاح الجديدة . الدار البيضاء . الطبعة الأولى .

(٤) الإباضية بين الفرق الإسلامية ٢٦٧ .

(٥) السابق ٢٥٨ ، ٢٧٢ .

فرق الأمة وأن الحب والرضا والولاية والعداوة والسخط أفعال لله وليست بصفات الله[١].

ويقول عنها المؤرخ الإباضي يحيى ابن معمر إن في عقائدها ما يخرجها عن الإسلام[٢].

السكاكية : تنسب إلى عبد الله السكاك اللواتي من شمال أفريقيا . اعتنق جملة من المقالات ودعا إليها وهي على الجملة لا تخرجه من الإباضية وإن كان بعض كتابها يخرجونه منها بل يخرجونه من الإسلام جملة . يقول الدرجيني في طبقاته : وكان مشايخ السلف – سلف الإباضية – تتضارب أقوالهم في السكاك وأصحابه وتتفاوت فقائل بشركهم وقائل بنفاقهم[٣] . ومن أهم عقائدها إنكارها للسنة النبوية والإجماع والقياس لأن الدين كله مستخرج من القرآن وصلاة الجماعة بدعة والأذان بدعة وكانوا إذا سمعوا المؤذن قالوا نهق الحمار . ولا تجوز الصلاة عندهم إلا بما عرف تفسيره من القرآن . ويذكر علي يحيى معمر أن الإباضية كانت تكفرهم ولا تصلي على من مات منهم بل تجعل في رجله مرابط يجر منها إلى موضع يوارى فيه[٤] .

الفرثية : ويرى بعضهم أن عدها فرقة من قبيل التجوز لأن مقولات مؤسسها أبي سلمان بن يعقوب بن أفلح لا ترقى إلى أن تكون أساسا لفرقة وكانت الإباضية تعتبر مقولاته نفاقا أو شركا[٥] .

هذه أهم الفرق التي خرجت عن الإباضية وهي لا تعدو أن تكون إفرازات فكرية وسياسية وشخصية اغتنم أصحابها ومؤسسوها جملة من عوامل مرت بالتاريخ الإسلامي

---

(١) المارغتي : فرق الإباضية الست وما زاغت به عن الحق ص ٦ وما بعدها .

(٢) الإباضية بين الفرق الإسلامية ٢٧٤ .

(٣) طبقات المشايخ بالمغرب ١/ ١٨ .

(٤) الإباضية بين الفرق الإسلامية ٢٧٥ . وهذا تطرف فإن لم يكرم لأنه إباضي أو مسلم فليكرم لأنه إنسان والحق يقول : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ﴾ هكذا عامة .

(٥) طبقات المشايخ بالمغرب ١/ ١٠٦ .

فى المغرب حيث أقيمت الدولة الإباضية الرستمية التى يعتقد أن معظم حكامها اتسموا بالعدل والتواضع والتزام روح الإسلام .

(ب) مذهب الإباضية :

رغم تأكيد الإباضية وسعيهم إلى اعتبارهم مذهبا من المذاهب الإسلامية لا صلة به بجماعة الخوارج ورغم أن كثيراً من كتاب الفرق قدماء ومحدثين أقروا بأن الإباضية أكثر الفرق الخارجية اعتدالا وأقربها تفكيراً ورأيا وسلوكاً إلى أهل السنة ، بالرغم من هذا فقد نسبت إلى الإباضية بعض الآراء التى يبدو فيها التطرف ويحتمل ظاهرها الخروج ، ويذهب الإباضية المعاصرون إلى رد بعض هذه الآراء وتبرئة الإباضية منها أو إلى تفسيرا ينأى بها عن التطرف والخروج .

ومن أهم ما نسب إليهم من ذلك :

كفر مخالفيهم إذ يرون أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين . بل سموهم كفارا وقد اعترض الإباضية المعاصرون على نسبة القول بذلك إلى الإباضية وأكدوا أن الإباضية تستخدم كلمة كفر بمعنى كفر النعمة وهو بهذا فى معنى المعصية أو الفسوق ، وأن كلمة كفر بهذا المعنى لا تطلقها الإباضية على من خالفها فحسب بل هو مصطلح يستخدم حتى بالنسبة للعصاة منهم ، فهم إذن لا يفرقون بين مخالفيهم وجماعتهم بل يعتبرون العصاة من الفريقين كفارا أو عصاة أو فسقة لتقصيرهم فى جنب الله[١] .

ولنعرض هنا أهم أقوالهم فى مسائل العقيدة :

---

(١) الإباضية بين الفرق الإسلامية ٨٩ ، الإباضية فى موكب التاريخ ١/ ٨٩ وانظر الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب ٣/ ٥ .

التوحيد :

قضية التوحيد عند الإباضية هى قضية التوحيد عند غيرهم ويسمونها (جملة التوحيد) وفى الواقع وللإنصاف فإن عقيدة الإباضية فيها لم تتأثر بمؤثرات غير إسلامية كما هو الشأن عن فرق كثيرة تنتسب إلى الإسلام(١) ، فعندهم أن من أقر بالشهادتين واعتقد أن ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأحكام والشرائع هو الحق فقد أصبح من الموحدين ، ومن ثم تنفى عنه أحكام المشركين ويحرم سفك دمه وغنيمة أمواله وسبى ذريته(٢) .

ويقرر باحثهم محمد بن يوسف أطفيش : أن من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله واعتقد أن ما جاء به محمد من عند ربه هو الحق والإيمان بجملة الملائكة والرسل وجملة الكتب التى أنزلها الله على رسله والإيمان بأن الموت حق ، وأن النار حق ، والإيمان بالقضاء والقدر . من أقر بأن هذه الأمور التى كان يدعو إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم هى عقيدته فقد تم إيمانه فيما بينه وبين الله وفيما بينه وبين الناس(٣) .

ويشرح بعض أئمتهم سر تسميتهم التوحيد بمصطلح (جملة التوحيد) فيقول :
« ... وإنما عبر الإباضية عن هذه الأمور والتى هى صرح الإيمان بجملة التوحيد نظرا عن تعبيرها عن كليات الإيمان التى تندرج تحتها مدلولات جزئياته فإن كل اعتقاد

---

(١) ناصر بن سالم الرواحى : نثار الجوهر فى علم الشرع الأزهر ١/ ٢٢ مسقط سلطنة عمان ١٤٠٠هـ .

(٢) أبو الحسن على بن محمد البسيانى : مختصر البسيوى ص ٩ وزارة التراث القومى سلطنة عمان ١١٩٧ .

(٣) محمد بن يوسف أطفيش : الذهب الخالص المنوه بالعلم الخاص ١١ ، ١٢ ، المطبعة العالمية سلطنة عمان .

صحيح عن الله وصفاته وأفعاله دنيا وأخرى تفسير لها ، كما أن كل ما تسلتزمه عقيدة التوحيد من الأعمال الصالحة وفاء بحقها[١] .

هذا ويؤكد الإباضية على أن معرفة التوحيد من الأمور التى لا يجوز أن يجهلها الإنسان متى بلغ مرحلة التكليف . وفى هذا يقول أحد علمائهم عند تقسيمه العلوم إلى ثلاثة أقسام هى : علم ما لا يسع الناس جهله طرفة عين ، وعلم ما يسع جهله إلى الورود وقيام الحجة ، وعلم ما يسع جهله أبداً . فأما علم ما لا يسع جهله طرفة عين فهو معرفة التوحيد والشرك لايسع جهله لأن من جهل الشرك لم يعلم التوحيد فوجب معرفة الشرك والتوحيد من أول البلوغ[٢] .

وليس بين الإباضية خلاف حول وجوب معرفة جملة التوحيد بالشرع لا بالعقل ، لأن العقل عندهم ليس كافياً أن تقام به الحجة بين الناس ومعرفة الله تقوم وتثبت بإرسال الرسل . يقول صاحب الموجز : « إن الناس لم ينالوا شيئاً من معرفة الله فى الدلالة على توحيده ولا من معرفة شىء من دينه إلا بتوفيق من الله لهم على ألسنة رسله وتنبيه منه على أيديهم»[٣] ويقول السالمى : « ذهب الجمهور منا إلى أن العقل لا حكم له فى شىء من الوجوب الشرعى ، والمراد من الوجوب الشرعى عندنا هو ما يترتب عليه الثواب والعقاب . فلا وجوب عندنا قبل الشرع فى شىء من الأصوليات والفرعيات. لا فرق فى ذلك بين التوحيد وغيره . فإن العقل وإن أدرك بالضرورة أن له صانعاً لايوجب عليه لذلك الصانع شيئاً من العبادات فلا وجوب قبل الشرع لقوله تعالى:

---

(١) تعليق الشيخ أحمد الخليلى على كتاب مشارق أنوار العقول ص ١٣٠ مسقط سلطنة عمان . طبعة ثانية ١٩٧٨ .

(٢) أبو زكرياء يحيى الجناونى : كتاب الوضع ص ٣٠ مطبعة الاستقامة سلطنة عمان طبعة ثانية .

(٣) أبو عمار الكافى الإباضى : الموجز فى تحصيل السؤال وتلخيص المثال فى الرد على أهل الخلاف ٢ / ١٣١ . تحقيق د/ عمار الطالبى الشركة الوطنية الجزائرية ١٣٩٨هـ .

﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾[١] ولقوله تعالى : ﴿ أو لم تأتهم بينة ما فى الصحف الأولى ﴾[٢] فإنه سبحانه لم يقل أو لم نركب فيهم عقولاً .

وهم فى هذا يتفقون مع جمهور أهل السنة فى قولهم بوجوب معرفة الاعتقاد بالشرع قبل العقل مخالفين معا مناهج المعتزلة والشيعة وغيرهما ممن يرى إثبات وجوب المعرفة الاعتقادية بالعقل قبل الشرع[٣] .

الأسماء والصفات :

ينحو الإباضية منحى المعتزلة أو قريباً منه فى مسألة الصفات فيذهبون فيها إلى قولين لا يرون بينهما تعارضاً فكلاهما جائز عندهم .

القول الأول : يرون فيه أن صفات الله الذاتية هى أمور اعتبارية لا يراد بها إلا نفى أضدادها من النقائص فوصفه تعالى عندهم بالعلم والسمع والبصر والكلام ليس إلا تنزيها عن الأوصاف الناقصة كالجهل والصم والعمى والخرس .

والقول الثانى : يرون فيه أن صفات الله تعالى أمور اعتبارية بحسب تجليات أعيان الوجود وتأثرها وانتقالها للذات العلية ، وهى الفاعلة بذاتها والمنكشفة لها الحقائق ومن ثم فليس هناك صفة زائدة عليها ، فإذا ما وصفت الذات بالعلم فإن ذاته تعالى كافية فى انكشاف حقائق الأشياء لها انكشافاً تاما فهى أى الذات حقيقة وصفه بالعلم ، وعلى هذا القول يبنون عقيدتهم فى كل الصفات .

والإباضية وخاصة إباضية المشرق يقسمون الصفات إلى قسمين : صفات ذاتية وهى كل صفة لا تجامع ضدها فى الوجود ولو اختلف المحل كالعلم والقدرة والإرادة .

---

(١) سورة طه ١٣٨ .

(٢) سورة طه ١٣٣ .

(٣) تاج الدين عبد الوهاب السبكى : حاشية البنانى على متن جمع الجوامع ١/ ٦٣ عيسى البابى الحلبى . القاهرة .

وصفات فعلية وهى كل صفة جاز أن تجامع ضدها فى الوجود عند اختلاف المحل كان يوسع فى رزق زيد ويضيق فى رزق عمرو . وهذا النوع من الصفات – صفات الفعل – لا يجوز عندهم أن يتصف بها البارى تعالى فى الأزل وإنما يتصف بها فيما لا يزال[1] . غير أن إباضية المغرب يرون أن صفات الله كلهاقديمة أزلية بمعنى أنه لم يزل الله متصفاً بها فى الأزل والحال . وهذا أهم خلاف بين الإباضية فى مسألة الصفات يراها أباضية المغرب قديمة كلها ويرى المشارقة منهم أن صفات الفعل حادثة وهو خلاف ليس بالأمر اليسير كما يرى الجيطالى[2] .

وتتضح – فى مسألة الصفات – علاقة خاصة بين إباضية المشرق والمعتزلة عندما تقرر إباضية المشرق تجريد الذات الإلهية من الصفات التى وصف الله بها نفسه وتعتبر أن الصفات عين الذات غير مغايرة لها . وليست هذه الصفات عندهم حقائق مستقلة وإنما هى اعتبارات ذهنية ليس لهاوجود فى الخارج . فالله تعالى عليم بذاته لا بعلم هو غيره ، سميع بذاته لا بسمع هو غيره . وهذا عين مذهب المعتزلة . كما أن الدافع له عند الإباضية هو نفس الدافع الذى حدا بالمعتزلة إلى القول به وهو الرد على فكرة الأقانيم عند النصارى وعدم مماثلة الخالق للمخلوق[3] . فمقصودهم من أن صفات الله هى عين ذاته أن الصفة لو كانت زائدة على الذات قائمة بها كما يتصور النصارى لتعددت الصفات الأزلية ومن ثم تعددت الإلهية .

وفى تأكيد معتقد أن صفات الله عين ذاته عند الإباضية يقول الرواحى – أحد علمائهم – « ... فهو سبحانه وتعالى مثلا عالم لا بعلم يعلم به وقادر لا بقدرة يقدر بها وهكذا فى سائر صفاته ، لأنه لو كان يعلم بعلم ويقدر بقدرة .. لاقتضى أن يكون ذلك العلم هو الإله وأن الإله هو العلم وهذا باطل ، وإلا لجاز أن يكون العلم ربا لقوم والقدرة

---

(١) مشارق أنوار العقول : ٧١٣ .

(٢) قناطر الخيرات ١/ ٣٠١ .

(٣) نثار الجوهر ١/ ٣٥ .

إلها لغيرهم والإرادة معبودة لآخرين وهكذا فى بقية الصفات ، وهذا باطل لا يدعيه أحد لأنه شرك ظاهر »[1] .

ونتج عن تجريد الإباضية الذات الإلهية عن الصفات أن نفوا عنه الصفات الخبرية أيضا فنفوا عنه تعالى الوجه والعين واليد واليمين والدنو والتجلى والنزول والاستواء متأولين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تثبت لله تعالى الوجه واليد والعين واليمين والدنو والتجلى والاستواء معتقدين أن ما ورد من صفات خبرية فى القرآن والسنة لا يقصد منه ظاهر اللفظ لأنه فيما زعموا لو قصد اللفظ لأوهم التشبيه والتجسيم وذلك من خواص المخلوقات .

وقد توسع صاحب (منهج الطالبين وبلاغ الراهبين)[2] فى شرح هذه الصفات الخبرية مبتدئا بالنفس والوجه والعين وغيرها من الصفات مستعيناً باستعمالات اللغة العربية للمفردة الواحدة فى دلالات مختلفة . حتى إنه عندما كان يجد أمامه بعض القضايا المستعصية على منهجه والتى لا يجدى فيها استعمال دلالات اللغة على وجوهها فإنه كان يؤول بغير قرينة ويذهب بغير دليل مثلما فعل مع الحديث الذى رواه مسلم فى صحيحه : إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء[3] . فإنه صرف قوله صلى الله عليه وسلم « بين أصبعين » إلى نعمتين أحدهما فيما ذهب إليه : سوق الخير فى التماس الرزق والثانية صرف الشرور عنه[4] .

---

(١) السابق ١/ ٢٣ .

(٢) خميس بن سعيد بن على الرستاقى : منهج الطالبين ١/ ٣٩٨ مطبعة عيسى البابى الحلبى بمصر .

(٣) صحيح مسلم كتاب القدر باب تصريف القلوب ٨/ ٥١ .

(٤) منهج الطالبين ١ / ٤٠٤ .

الاستواء والعلو :

خالف الإباضية أساسهم الذى وضعوه فى معرفة العقائد وهو تقديم الشرع على العقل والذى سبق أن التزموا به فيما أسموه جملة التوحيد خالفوا ذلك فى معرفة ما فهموه ومن ثم ما اعتقدوه مما فى كتاب الله وسنة نبيه حول موضوع الاستواء والعلو إذ ينحون فى ذلك منحى عقليا لا يعتمد النهج النقلى الذى جعلوه منطلقهم فى وجوب معرفة التوحيد وكان يجب أن ينعكس هذا المعتقد على كل بحوثهم لقضايا العقيدة .

قالوا فى الاستواء إن الله منزه عن الاختصاص فى الأمكنة والجهات فإن الجهات إما فوق أو أسفل وإما يمين أو شمال أو قدام أو خلف . وعندهم أن الله الذى خلق هذه الجهات لو اختص بجهة ما لكان متميزاً كاختصاص الجواهر والأجسام وتحيزها بالأمكنة والجهات . ويقول صاحب قناطر الخيرات : « وقد ثبت استحالة كونه جوهراً أو جسماً فاستحال كونه مختصاً بجهة وثبت أنه تعالى فى كل مكان»[1] وينسب الإمام الربيع بن حبيب إلى الحسن قوله فى تفسير قوله تعالى : ﴿ ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾[2] أى استوى أمره وقدره إلى السماء ، وقوله : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾[3] يعنى استوى أمره وقدرته ولطفه فوق خلقه ولا يوصف الله بصفات الخلق ولا يقع عليه الوصف كما يقع على الخلق»[4]، كما يذكر الربيع أن عبد الله بن مسعود وعائشة وابن عمر وابن الحنفية وعروة بن الزبير كلهم كانوا ينكرون ما يقول أهل الشام فى الصخرة من أن الله تعالى وضع قدمه على صخرة بيت المقدس[5] .

ويمعن صاحب منهج الطالبين[6] فى تأكيد منهج النفى أعنى اعتقاد عدم

---

(١) ١/ ٢٩٤ . (٢) سورة فصلت ١١ . (٣) سورة الأعراف ٥٤ .

(٤) الجامع الصحيح – مسندالربيع باب قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ٣/ ٣٥ . مكتبة الثقافة العربية بالقاهرة .

(٥) السابق ٣٥ . (٦) ١/ ١٠٩ .

الاستواء وتأويله إلى معنى يليق بذاته تعالى فيقول على ضوء ما يشاهده فى مادة الخلق ليقيس به أمر الخالق سبحانه : الاستواء فى لغة العرب على معنيين : أحدهما الجلوس على الشيء والمماسة له كما يستوى الفارس على فرسه والملك على سريره وهذه صفة من يستوى بعد أن كان مائلا ويعتدل بعد أن كان أعوج، والله سبحانه منزه عن هذه الصفة . والوجه الثانى عنده هو استواء الملك والقدرة والتدبير وهو معروف عند العرب ، وأمام صريح قوله تعالى فى سورة يونس: ﴿ إن ربكم الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾(١) يجيء قطب الأئمة الإباضى الإمام محمد بن يوسف اطفيش ويفسر استوى على العرش بمعنى استولى بالملك والغلبة والقوة والتصرف كيف يشاء . وخص العرش بالاستيلاء لعظمته(٢) .

هذا ويصرح الإباضية بأنه لا ضير عليهم فى أن يكون مذهبهم فى العلو والاستواء على العرش على غرار مذهب المعتزلة والمتكلمين فى نفى الاستواء معتقدين أن الاستواء لا يكون إلا لجسم ولما له حيز وجوهر ولأن كل متمكن على جسم لا محالة مقدر . فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو مساوياً له وهذه الأمور يقولون بوجوب نفيها عن الله تعالى .

كلام الله تعالى :

اختلفت الإباضية فى هذه المسألة فذهب إباضية المشرق إلى القول بأن القرآن غير مخلوق . يقول الشيخ الرستاقى وهو مؤرخ إباضى من المشارقة « إن القرآن كلام الله ... والله تعالى لم يزل متكلماً »(٣) وفى هذه المسألة يبرز الجانب الاجتهادى عند الإباضية

---

(١) سورة يونس ٣ .

(٢) محمد بن يوسف الوهبى : تفسير هيمان الذات إلى دار المعاد ص ١١٦ المطبة السلطانية زنجبار ١٣٠٦هـ .

(٣) منهج الطالبين ١/ ٢٠٤ وانظر القلهانى : الكشف والبيان ١/ ٨٩ .

فهم بالرغم من تأثرهم بالمنهج العقلى فى تأويل وفهم بعض النصوص الشرعية – المنهج الذى يجعلهم يقتربون أحياناً من المعتزلة – لكنهم هنا وفى مسألة خلق القرآن نراهم يخالفون المعتزلة والقدرية ومن يقول بخلق القرآن .

ويوردون فى ذلك عدة أدلة يعززونها بآيات من القرآن الكريم يستدلون بها على صحة ما ذهبوا إليه من أن القرآن غير مخلوق . من ذلك قوله تعالى : ﴿ الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان ﴾[١] فإن تعبير القرآن جاء يخبر عن خلق الإنسان وعن تعلمه البيان فلو كان القرآن مخلوقاً لكان السياق خلق القرآن والإنسان وكذلك قوله تعالى : ﴿ لله الأمر من قبل ومن بعد ﴾[٢] فقبل وبعد عندهم إذا لم يقيدا بشىء يقتضيان الأزل وإذا قيدا بشىء فقيل قبل كذا وبعد كذا كان ذلك لما قيد به، فإن قيل: قبل مطلقاً وبعد مطلقاً كان المراد به الأزل والأبد. والله سبحانه أطلق القول فيه فقال لله الأمر من قبل ومن بعد وهذا يقتضى أن يكون الأمر له أزلا ولايزال . وما يوجد أزلا ولا يزال فهو قديم وأنه قبل الأشياء كلها وبعد الأشياء كلها كما قال سبحانه وتعالى ، وما كان قبل الأشياء كلها وبعدها كلها فلا يكون محدثا لأن المحدث ما كان له أول فى الابتداء وآخر فى الانتهاء[٣] .

ومما يلفت الانتباه فى هذه المسألة أن ترى الإباضية يستشهدون على أن القرآن غير مخلوق بكلام على بن أبى طالب رضى الله عنه عندما اعترض عليه الخوارج فقال أنا ما حكمت مخلوقا وإنما حكمت القرآن ، ويرون أن هذا الأثر جرى بمشهد من الفريقين جميعا فلم ينكر عليه أحد فصح أنه ما حكم مخلوقا وإنما حكم القرآن . يستشهدون بكلام على رضى الله عنه ويرون أن كلام الرجل غير مرفوض بل حجة فى إقامة بعض الأحكام التى تشكل جزءا من معتقدهم .

(١) سورة الرحمن ١ – ٤ .
(٢) سورة سورة الروم ٤ .
(٣) الكشف والبيان ١/ ٢٩٠ .

وإذا كان هذا مذهب إباضية المشرق فإن إباضية المغرب يذهبون إلى غيره فيعتقدون أن القرآن مخلوق . يقول الشيخ عامر الشماخى الإباضى ندين بأن الله خالق كلامه ووحيه ومحدثه وجاعله ومنزله[١] . بل إنهم ليتشددون ويقولون ليس منا من قال إن القرآن غير مخلوق[٢] .

ولكن هذا الاختلاف بين جناحى الإباضية فى المشرق والمغرب لا يوجب فى نظر الفريقين البراءة من فريق أمام فريق لأنه ليس جوهريا عند التحقيق والجميع إباضية صحيحة عقيدتهم[٣] .

رؤية الله :

منطقى وقد تبنى الإباضية مذهب المعتزلة فى الصفات وساروا فى طريق النفى أو متاهته أن ينتهوا فى عقيدة الرؤية بالنفى أيضا وأوردوا بين يدى نفيهم لها جملة ما أورده المعتزلة من حجج فقالوا إن رؤية البارى من الأشياء التى لا يتصور العقل صحة وجودها لأن العقل يحيل. ذلك إذ أن الرؤية نقتضى التحيز والجهة وما إلى ذلك من المقولات التى ذهب إليها من أعمل العقل وأهمل الشرع[٤] .

واستدلوا بالآية التى استدل بها المعتزلة – آية الأنعام – ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصاو وهو اللطيف الخبير ﴾[٥] وأهملوا أو تأولوا ما عداها من الآيات التى تثبت الرؤية أو التى تشرح آية الأنعام وتفسرها وتبين مرادها كما جمعوا من الآثار النبوية وأقوال الصحابة ما يرونه يخدم معتقدهم فى نفى الرؤية فحديث مسلم فى صحيحه الذى روى عن أبى ذر رضى الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل رأ يت ربك؟ قال : نور أنى أراه[٦] . يرويه الربيع بن حبيب هكذا : روى محمد الشيبانى أن

---

(١) سعيد التعاريت : المسلك المحمود ١٥٣ الجزائر ١٣٢١هـ .

(٢) الشيخ عامر الشماخى : الديانات ص ٤ . (٣) السالمى : بهجة أنوار العقول ١/٠ ٩١ .

(٤) السابق ١/ ٦١. . (٥) سورة الأنعام ١٠٣ .

(٦) صحيح مسلم : كتاب الإيمان : باب قوله صلى الله عليه وسلم نور أنى أراه .

النبى صلى الله عليه وسلم سئل هل ترى ربك قال سبحان الله وأنى أراه[1] .

ومن تلك الأحاديث التى يعتمدون عليها فى نفى الرؤية ما روى عن عائشة: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية[2] .

وأما قوله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة[3] فإن الإمام الربيع بن حبيب يروى أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فيها فقال ابن عباس هو الذى، لاكفو له أى لا ينظر إلى النار برحمته وأهل الجنة ينظرون إليه فى ثوابه وكرامته ورحمته ولا يرونه بأبصارهم[4] .

هذا وينسب الإمام الربيع فى مسنده إلى على بن أبى طالب وعبد الله بن عباس وعائشة أم المؤمنين ومجاهد وإبراهيم النخعى ومكحول الدمشقى وعطاء بن يسار وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك بن مزاحم وأبو صالح صاحب التفسير وعكرمة ومحمد بن كعب وابن شهاب الزهرى، أنهم قالوا جميعا إن الله لا يراه أحد من خلقه[5] .

ومما يجدر ذكره فى هذا المقام أن علماء الإباضية القدامى والمحدثين يعتمدون فى هذه القصة على مسند الإمام الربيع بن حبيب ومسند الرجل ليس بالمسند الذى اعتمده أهل الحديث من علماء السنة والجماعة وليس كما يزعمون أنه أصح كتب الحديث رواية وأعلاها سندا .

والخلاصة أن الإباضية جميعا يقولون بنفى الرؤية ويتشددون فى الحكم على من

---

(١) مسند الإمام الربيع ٣/ ٢٧ باب ما جاء عن ابن عباس فى النظر رقم ٨٥٦ .
(٢) صحيح مسلم كتاب الإيمان باب قوله عليه السلام نور أنى أراه ١/ ١١١ .
(٣) سورة القيامة ٢٢ ، ٢٣ .
(٤) مسند الإمام الربيع باب النظر إلى الله ماجاء عن ابن عباس ٣/ ٢٧ رقم ٨٥٥ .
(٥) السابق ٣/ ٢ .

يثبتها تشددا يصل إلى درجة الغلو أحياناً .

مرتكب الكبيرة :

قضية (الكبائر) وحكم مرتكبها والتشدد فيها لازمت الخوارج بشكل أصلى وانتقلت إلى الإباضية تاريخيا بحكم علاقة النشأة الأولى والتى انقطعت بين الإباضية والخوارج وإن كان كثير من المؤرخين لم يسلم بعد بعملية استقلال المذهب الإباضى فى تصحيحاته واجتهادات ائمته عن جملة معتقدات الخوارج .

وبادئ ذى بدء نجد الإباضية يقسمون الكفر إلى قسمين : كفر الشرك وكفر النعمة ، وكفر الشرك ينقسم إلى قسمين : كفر المساواة وهو أن يسوى العبد بين الخالق والمخلوق فى الذات والصفات وكفر الجحود والإنكار وهو إنكار وجود الله والملائكة والأنبياء وصاحب هذا الكفر بقسميه مخلد فى النار.

أما كفر النعمة فيتمثل عندهم فى اقتراف كبائر الذنوب والمعاصى وقد قسموه أيضاً إلي قسمين: صغائر وكبائر، والصغائر هى التى لم يثبت علي فاعلها حد، أو هى تلك الذنوب التى قل فيها الإثم وبعضهم يصفها بأنه كل ذنب لم يأت فيه وعيد ولم يعينه نص[1] .

أما الكبائر فيتوسع الإباضية فى موضوعها وتدفعهم روح التشدد فى تشكيل معالمها .

وحكم الصغائر مرتبط بالكبائر بمعنى غفران الصغائر عند اجتناب الكبائر لقوله تعالى: ﴿ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾[2] أما إذا أصر العبد على الصغائر فهو عند الإباضية هالك[3] .

---

(١) السالمى : بجهة أنوار العقول ١/ ١٧٥ ، مشارق العقول له أيضا ص ٣٧٦ .

(٢) سورة النساء : ٣١ .

(٣) مشارق أنوار العقول ٣٧٨ .

وحكم مرتكب الصغيرة فى الدنيا عند الإباضية أنه موحد لا يوصف بالفسق ولابالضلال ولابالكفر حتى يعلم منه الإصرار عليها والعزم على عدم التوبة(١).

أما مرتكب الكبيرة فيعامل بأحكام المؤمنين إذا لم يقترن باستحلال الكبيرة يعنى لا يمكن رده أما فى هذه الحالة الأخيرة فتترك ولايته عندهم ولا تقبل شهادته وتجب البراءة منه ويحل قتله بل وإضاعة ماله .

ومجرد فعل الكبيرة بغير استحلال يوجب الحد ، وإن كان عن استحلال فإن مرتكبيها يدعون إلى الحق فإن استجابوا وإلا حوربوا ولايحل منهم غير دمائهم فلا تغنم أموالهم ولا يجهز على جريحهم طالما لم يصلوا إلى مأوى وفئة .

هذا فى الدنيا أما فى الآخرة فإن خرج غير مقلع عنها فهو كافر مخلد فى النار لأن الكبيرة التى اقترفها ولم يتب منها أحبطت أعماله التى قام بها(٢) .

وقد استدل الإباضية فى هذا الصدد ومعهم المعتزلة والخوارج بتخليد مرتكب الكبيرة فى النار بأدلة من القرآن وأخرى من السنة تأولوها بما يحقق معتقدهم من مثل قوله تعالى : ﴿ ومن يعصى الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا﴾(٣) . وقوله تعالى: ﴿ بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾(٤) وهى وغيرها آيات لها مخارج كثيرة ذكرها العلماء .

أما الأحاديث فقد ارتكزوا فيها على ما جاء فى مسند الربيع بن حبيب وقد جاءت فى معظمها بغير سند ولا راو ومتنها مخالف فى روايته لما فى كتب الصحاح(٥) .

---

(١) السابق والصفحة .
(٢) جميل بن خميس السعدى : قاموس الشريعة ٦/ ٣ . مطبعة السلطانية . زنجبار ١٢٩٩هـ .
(٣) سورة الجن : ٢٣ . (٤) سورة البقرة : ٨١ .
(٥) انظر : الجامع الصحيح : مسند الإمام الربيع ٣/ ٤، ٥ .

ويعلل بعض علمائهم سر تشددهم فى هذا الحكم فيقول : والحكمة فى خلود أهل الكبائر فى النار أن العاصى إذا عصى فقد عصى ربا عظيماً لا نهاية لعظمته فكذلك يكون عذابه بخلود لا نهاية له[١] .

يذهبون إلى ذلك بينما يذهب بعض الصوفية إلي غيره تماماً عندما يرون أنه لاخلود فى النار حتى الكفار يخرجون منها أو يستعذبون عذابها بعد فترة لأن الله أرحم أن يعذب على كفر اقترف فى دنيا قصيرة بخلود فى النار لانهاية له. فرحمة الله أكبر وأوسع.

الإباضية والمعتزلة :

باستثناء المنزلة بين المنزلتين فإن الإباضية تقول بمبادئ المعتزلة ، فى جملتها من العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ففى مبدأ التوحيد نجد الإباضية تذهب فى فهم الصفات مذهب المعتزلة من أن صفاته تعالى هى ذاته ولا تدل على معان زائدة ، وغالوا فى نفى التشبيه غلو المعتزلة ، وأنكروا تبعا لذلك الاستواء على العرش وصرفوا ما ورد فيه من آيات بل وكل الآيات التى يوهم ظاهرها التشبيه عن مدلولاتها الظاهرة وأنكروا رؤية الله تعالى فى الآخرة وقالوا بخلق القرآن[٢] .

وفى مبدأ الوعد والوعيد نجدهم يعتقدون مثل المعتزلة أن الله لا يغفر الكبائر لرتكبيها إلا إذا تابوا قبل الموت ، وأن عذاب النار أبدى لمرتكب الكبيرة من المسلمين ، وإذا مات دون أن يتوب لا تنفعه شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء لأن الله صادق فى وعده ووعيده إنما الشفاعة عندهم لمن مات على صغيرة أو مات وقد ارتكب ذنبا نسى أن

---

(١) منهج الطالبين وبلاغ الراغبين ١/ ٥٢٣ .

(٢) انظر الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين فى أفريقيا الشمالية (نيللو) نشر فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٢٠٤ - ٢١٠ .

يتوب منه أو لزيادة درجته في الجنة[1] .

أما المنزلة بين المنزلتين أو صفة مرتكب الكبيرة ونعته فإن الإباضية تذهب فيها مذهباً خاصا يخالف كلا من مذهبي الأشاعرة والمعتزلة ويتابعون إلى حد ما فيه مذهب الخوارج .

لم يقل الإباضية بالمنزلة في مرتكب الكبيرة لأنهم لو صاروا إلى ذلك وقالوا به لأنكروا أصلهم إنكارا تاما فنحن نعلم أنهم من تحت عباءة الخوارج ظهروا وأهم أساس عند هؤلاء تكفير مخالفيهم فيما يسمونه بالولاء والبراء ، وتمسك الإباضية بهذا الأصل وإن فسروا الكفر تفسيراً خاصاً . بمعنى أن تبعية الإباضية في الأصل للخوارج – اعترفوا بها أو لم يعترفوا – جعلتهم يخالفون كلا من الأشاعرة والمعتزلة في نعت مرتكب الكبيرة فيرفضون القول بأنه في منزلة بين المنزلتين كما قالت المعتزلة والقول بأنه فاسق كما قالت الأشاعرة وقالوا بكفره كما ذهبت الخوارج وإن فسروا الكفر تفسيراً أخف . يقول الشيخ عامر بن علي الشماخي في كتابه أصول الديانات[2] وهو عمدة كتب الإباضية في جبل نفوسه : ندين بألا منزلة بين منزلة الإيمان والكفر .

أما المسألة الثانية التي كانت موضع خلاف بين الإباضية والمعتزلة فهي مسألة القدر وحرية العبد في أفعاله مما يندرج عند المعتزلة تحت أصل العدل فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد بينما تقول الإباضية بالحرية المحدودة في صورة الكسب عند الأشاعرة وهذا يؤكد المبدأ القائل بأن الله خالق لأفعال العباد ومحدثها ومدبرها .

---

(١) انظر العقيدة الإباضية لعمرو بن جميع – نشرها موتيلنسكي نلينو : كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٢٠٤ – ٢٠٧ طبعة القاهرة ١٩٥ وانظر جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ١٧٢، ١٧٣ طبعة مصر ١٩٤٦ .

(٢) ص ١٢١ .

وقد جرت مناظرة بين إباضى ومعتزلى[١] حول أفعال العباد . أهى خلق الله أم للعباد أفحم فيها الإباضى خصمه المعتزلى وكانت المناظرة معقدة وملتوية حتى إن الخليفة[٢] لم يستطع متابعتها فسأل أبا نوح ما الذى يقول لك هذا الرجل ؟ فأجابه أبو نوح : إن هذا المعتزلى يزعم إن لله خلقاً وأن له خلقا غير خلق الله تعالى فيكون كل واحد منفرداً بخلقه فقال له الخليفة : لقد جعلت لله شريكا يا هذا إذ قلت تخلق والله يخلق فهذا الشرك بعينه . وأنكر ذلك القول عليه وقبحه.

الإباضية وأهل السنة :

مع أن منطلقات المذهب الإباضى التاريخية تنطلق من أصل الخوارج إلا أن الإباضية أصبحت بالاجتهاد غير الخوارج ومن هنا اقتربت فى بعض عقائدها من الأشاعرة وأهل السنة .

من ذلك مثلا قولها بأن معرفة التوحيد تكون عن طريق الشرع لا عن طريق العقل، والعقل فيها تابع للشرع ومؤكد له . ذلك المبدأ الذى سجلناه عند حديثنا عن عقيدة التوحيد عند الإباضية .

والإيمان عندهم مقامات ثلاثة : التصديق والقول والعمل من ضيع واحدا منها بعد لزومه عليه فهو هالك لأنه حينئذ يكون كافرا كفر شرك أو كفر نعمة[٣] ، ومن تعرى عن هذه المقامات كلها دخل تحت قوله تعالى : ﴿ أولئك طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون لا جرم أنهم فى الآخرة هم الخاسرون ﴾[٤].

---

(١) الإباضى هو أبو نوح سعيد بن زنفيل بن قسطيلية والمعتزلى هو ابن حينا حمو كان من مشايخ قنطرار اللامعين انظر طبقات الدرجينى ١٦٨/١ وانظر الإباضية بالجريد ص٤٥، تأليف صالح باجية . الطبعة الأولى تونس . وكانت المناظرة فى عهد الدولة الصنهاجية .

(٢) الخليفة هو المنصور بن بلكين بن زيرى انظر السابق والصفحة .

(٣) السالمى : مشارق أنوار العقول ٣٣٣ . (٤) سورة النحل : ١٠٨ ، ١٠٩ .

وإن كان في قلبه وتعرض منه لسانه فهو من الذين قال الله فيهم من قوم فرعون ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين ﴾[1] وأن تعرى عن العمل فقط دخل تحت قوله تعالى : ﴿ الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴾[2] .

وهذ المنهج الذى سلكه الإباضية فى مقامات الإيمان وانتهوا فيه إلى حد بحيث لو تعرى واحد من الناس من هذه الثلاثة لكان أهون حكم عليه أنه من الكاذبين المفسدين الخاسرين يخالف رأى الإمام أبى حنيفة النعمان فى حقيقة الإيمان ودخول الأعمال فى مسماه من عدمه كما يخالف ما عليه أئمة السلف وعلماؤهم .

والإباضية الذين لهم قول واحد فى حقيقة الإيمان خالفوا فيه أهل السنة نجد لهم ثلاثة أقوال فى زيادة الإيمان ونقصه — فمنهم من يوافق أهل السنة فى أن الإيمان يزيد وينقص لقوله تعالى : ﴿ ويؤت كل ذي فضل فضله ﴾[3] ومنهم من يرى أنه لايزيد ولاينقص متفقين فى ذلك مع المرجئة ، ومنهم من يرى أن الإيمان يزيد ولا ينقص .

وأما فى السمعيات فلا يختلفون فيها كثيرا عما ذهب إليه أهل السنة فهم مثلا يؤمنون أن كل مخلوق يموت بأجله كما يؤمنون بعذاب القبر — بخلاف الخوارج — وبحشر الأجساد مع الأرواح — خلافا للفلاسفة — ولا ينكرون شفاعة الأنبياء وشفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بوجه خاص ويعتبرون أن من أنكرها فقد كذب بالقرآن ويؤمنون بالقضاء والقدر وهو أصل من أصول الدين عندهم وعقيدتهم فى ذلك عقيدة أهل السنة يقول قائلهم فى ذلك : «ندين بأن الله خالق كل شيء وندين بأن القدر خيره وشره من الله وندين بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومدبرها»[4] .

---

(١) سورة النمل : ١٤ .
(٢) سورة العنكبوت : ١ ، ٣ .
(٣) سورة هود : ٣ .
(٤) بهجة أنوار العقول ١٣٤ .

وقد رأينا كيف دافعوا عن عقيدة خلق أفعال العباد لله تعالى وناظروا فيها واعتبروا أنفسهم أهل حق واستقامة فى هذا المضمار يقول السالمى – وهو من كبار علمائهم – وذهب أهل الاستقامة – يعنى الإباضية – إلى التوسط بين الحالين فقالوا إن أفعال العباد خلق لله وهى لنا اكتساب فنثاب ونعاقب على اكتسابنا لا على خلق الله أفعالنا بدليل قوله تعالى : لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت[1] . فالآية صريحة فى إثبات الكسب والاكتساب[2] فهم هنا يتبنون مذهب الأشاعرة .

ويكاد الجيطالى فى كتابه قناطر الخيرات[3] يردد كلام الغزالى فى هذه المسألة فى كتابه إحياء علوم الدين[4] إن لم يكن ينقله نصا .

وكما اتفقوا مع الأشاعرة فى مسألة الكسب اتفقوا معهم أيضا فى موضوع الاستطاعة وقولا إن الاستطاعة عرض يخلقه الله فى الإنسان يفعل به الأفعال الاختيارية . والاستطاعة عندهم وعند الأشاعرة مقارنة للفعل .

وبعد .. فهذه أهم معالم المذهب الإباضى فى جانب العقيدة يتفقون فيه مع المعتزلة أحيانا ومع الأشاعرة أحيانا وينفردون برأى خاص بهم فى أحيان أخرى . رأى نابع عن اجتهادهم معلنا عن استقلالهم وعدم تبعيتهم وأن اتفاقهم إن مع هؤلاء أو مع هؤلاء هو من قبيل الاتفاق فى الرأى لا من قبيل المتابعة والتقليد .

هذا وإذا كان الجانب العقدى فى المذهب الإباضى قد أغرانا بالكتابة فيه لجدارته بالبحث وغزارة مادته العلمية فإن موضوع الشريعة عندهم أو ما يسمى فقه الإباضية أشد إغراء لأنه أشد ثراء وأشد حاجة للكتابة فيه[5] .

---

(١) سورة البقرة : ٢٨٦ .

(٢) السالمى : مشارق أنوار العقول ٢/ ٣ .

(٣) ١/ ٣٠٥ .

(٤) ١/ ١١١ .

(٥) أشار الشيخ محمد أبو زهرة إلى ذلك وأشاد بجهود الإباضية فى الفقه وقال : « ولهم فقه جيد وفيه علماء ممتازون » المذاهب الإسلامية ص ١٢٧ .

دار العلوم : رائعة على مبارك

أ.د. حامد طاهـــر*

دار العلوم والبداية الحضارية :

كان إنشاء دار الكتب المصرية (الكتبخانة الخديوية) سنة ١٨٧١ حدثا علمياً وثقافيا هاماً في حياة مصر . ويرجع الفضل فى استحداث الفكرة وتنفيذها إلى على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) الذى رأى أن الكتب - ومعظمها مخطوطات فى ذلك الوقت - معرضة للكثير من أعمال السطو والتلف نتيجة عدم مبالاة المصريين بقيمتها الحقيقية ، أو تفريطهم فيها .

---

* رئيس قسم الفلسفة الإسلامية بدار العلوم .
ومديرمركز الدرسات والبحوث الإسلامية بجامعة القاهرة .

وقد وقع الاختيار على سراى (رقم ٤٣ بشارع درب الجماميز ، بورسعيد حاليا ، شمال مسجد الأمير بشتاك المعروف فيما بعد بمسجد مصطفى فاضل باشا) لتكون مقراً للمكتبة ، حيث يجرى جمع الكتب فيها من شتى أنحاء البلاد ، بالشراء أو بالإهداء ، ويسمح للباحثين والقراء بالاطلاع عليها ، تبعاً للنظام المتعارف عليه فى البلاد الأوربية .

ومن الواضح أن رؤية على مبارك – أثناء بعثته إلى فرنسا – للمكتبة الوطنية فى باريس هى التى دفعته إلى محاكاتها بإنشاء دار الكتب فى مصر . وهنا نسأل : إلى أى حد ، وصلت معرفة على مبارك بنشأة ونظام المكتبة الوطنية بباريس ؟ هو نفسه لا يحدّد ذلك فى سيرة حياته التى كتبها بنفسه . ولكننا عندما نعود إلى المنشئ الحقيقى لدار الكتب الفرنسية نجده هو جيوم بيديه G. Budé[1] (ت ١٥٤٠) الذى اقترح على الملك فرانسوا الأول فكرتين لقيتا منه كل ترحيب وتم تنفيذهما فى عهده .

أما الفكرة الأولى ، فكانت هى إنشاء مكتبة قومية للبلاد ، بدأت أولاً فى فونتان بلو ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى باريس ، وأصبحت هى المكتبة الوطنية المعروفة اليوم .

وأما الفكرة الثانية فهى إنشاء معهد علمى لتدريس اللغات : اليونانية ، واللاتينية والفرنسية ، أطلق عليه معهد اللغات الثلاث Collège De Trois Langues والذى تحول فيما بعد إلى الكوليج دى فرانس ، الموجود حتى اليوم .

ويوجد هذا المعهد خلف جامعة السوربون بباريس . وهو عبارة عن مؤسسة تعليمية وتثقيفية يحاضر فيها أكبر وأشهر أساتذة الجامعات فى فروع المعرفة المختلفة . وينظم محاضراتها جدول سنوى ، يعلن فيه عن أسماء المحاضرين ، وموضوع المحاضرات ، وأيام الأسبوع والساعات المخصصة لها ، ويحضرها من شاء من طلاب المعرفة والثقافة الرفيعة

---

(١) J. PLATTARD, G. BUDÉ ET LES ORIGINENES DE L'HUMANISME FRANCAIS . PARiS ١٩٢٣ .

بدون قيد أو تسجيل[1] .

ومما يلفت النظر ما نجده من تشابه قوى بين هذا المعهد وعمله ، وبين ما استحدثه علي مبارك في مصر ، على هامش دار الكتب . فقد خصّص أحد قاعاتها المدرّجة AMPHETHEATRE لتقوم بدور مشابه تماماً لما كان يجرى فى الكوليج دى فرانس ، وأطلق على هذه القاعة اسم « دار العلوم » . وبدأ العمل بها فى يوم ٦ مايو سنة ١٨٧١م .

ومن حسن الحظ أن لدينا جدولاً تفصيلياً يبيّن موضوع المحاضرات ، وأسماء المحاضرين ، وزمن المحاضرة ، وفيما يلى بيان مختصر بذلك :

علـوم الأدب	الشيخ حسين المرصفى	ساعة ونصف	الأحد والأربعاء
علـم الفلك	إسماعيل باشا الفلكى	ساعة ونصف	الثلاثاء
علـم الطبيعيات	منصور أفندى أحمد	ساعة ونصف	السبت
فن السكة الحديد	مسيو فيدال	ساعة ونصف	السبت والاثنين
فـن الأبنيـة	فرانس باشا	ساعة ونصف	الأحد والثلاثاء
فـن الآلات	جيجون بك	ساعة ونصف	الأربعاء

(١) عندما كنت مبعوثا فى باريس (١٩٧٤ - ١٩٨١) ترددت كثيرا على مبنى الكوليج دى فرانس ، وتابعت محاضراته التى كان يلقيها جاك بيرك (فى علم الاجتماع) وأندريه ميكيل (فى الأدب المقارن) ، ويلاحظ أن اختيار أساتذته يجىء من بين ألمع أساتذة الجامعات الفرنسية ، والتدريس فيه يعد أرقى من التدريس فى الجامعة نفسها .
وقد سبق أن أشرت فى مقدمة (ديوان حامد طاهر) القاهرة ١٩٨٥ إلى تمثال شامبليون الذى يتوسط فناءه وهو يضع قدمه على رأس فرعون مصرى ، وطالبت بضرورة رفع هذا التمثال السيّء من هذا المكان الذى يؤمه علماء العالم كله ، حين يزورون باريس .

التاريخ العام	مسيو هنرى بروكش	ساعة ونصف	الخميس
فقه أبى حنيفة	الشيخ عبد الرحمن البحراوى	ساعة ونصف	السبت والاثنين
تفسير وحديث	الشيخ أحمد المرصفى	ساعة ونصف	الثلاثاء والخميس
علوم الطبيعيات (مع شرح الآلات)	مسيو بكتيت	ساعة واحدة	الأربعاء
علم النباتات(مع استحضار النباتات)	أحمد بك ندى	ساعة واحدة	الخميس

ومن تأمل هذا الجدول ، يلاحظ أن المحاضرين يعدون من كبار الأساتذة المصريين فى ذلك الوقت ، أما الأجانب فكلهم فرنسيون . وكانوا يلقون محاضراتهم باللغة الفرنسية ، ثم يقوم أحد المدرسين المصريين بالترجمة إلى اللغة العربية .

وأما الحاضرون فكانوا من « كبار موظفى الحكومة ، وموظفى نظارة المعارف ومدرسيها ، وطلبة المدارس العالية ، وفريق من طلبة الأزهر » وكان على مبارك يحضرها بنفسه ، ربما لتشجيع المصريين آنذاك على التزود من فروع المعرفة المختلفة ، عن طريق هذا المعهد ، ذى الطابع التثقيفى العام والمتخصص فى نفس الوقت[1] .

لكن أهم ما يلاحظ على هذه الفكرة التى تم تنفيذها ، خلال عام كامل ، هى محاولة الجمع بين علوم الأدب والدين (النظرية) وبين علوم الطبيعة والفلك والنبات (التجريبية) فى إطار واحد . بل إن تقديم « فن السكة الحديد » — الذى يشبه فن الكمبيوتر فى عصرنا الحاضر — يعد علامة أخرى على مخاولة الجمع بين علوم الحداثة والعلوم التقليدية .

ولاشك أن فكرة دار العلوم فى عمومها وتفصيلاتها كانت فكرة جديدة تماماً على

---

(١) يقول د. أحمدعزت عبد الحكيم : « لعل محاضرات دار العلوم شبيهة بالجامعات الشعبية التى يتحدثون عن إنشائها فى الوقت الحاضر » هامش (١) ص ٥٧٩ تاريخ التعليم فى مصر جـ٢ ، والواقع أن الفكرة بردها إلى مثيلتها فى باريس أبعد ما تكون عن الجامعة الشعبية بمعناها المتداول عندنا الآن .

المجتمع المصرى ، الذى مرت عليه قرون متعاقبة ، وهو لا يعرف سوى العلم اللغوى والدينى الذى كان يدرس فى مركز التعليم الوحيد لديه ، وهو الأزهر الشريف ، بل إن هذا العلم اللغوى والدينى لم يكن يستمد مصادره من فترة الازدهار الحقيقية التى تمثلت فى القرون : الثالث والرابع والخامس الهجرية ، وإنما حصر نفسه على فترة الضعف والتقليد التالية لذلك ، وهى التى خلا التصنيف فيها من الابتكار ، وابتعد عن مشكلات الواقع ، منكفئا على شرح الألفاظ ، وصياغة المتون ، ووضع المنظومات ، ثم العكوف على ذلك كله بالحفظ والتبرير ، بعيداً تماماً عن النقد والتقييم .

أراد على مبارك بتنفيذ هذه الفكرة أن يضع أساس التقدم العلمى الحقيقى ، الذى لا ينهض بجناح واحد من جناحى العلوم ، كما أنه لا يستمر بدون مواجهة الواقع الجديد بما ينشأ فيه من علوم . لكننا إذا كنا نلتقى فى تراثنا القديم بأمثال هذه الفكرة، وخاصة لدى الفارابى (ت ٣٣٩هـ) الذى وضعها بتفصيل رائع فى كتاب « إحصاء العلوم » فإن الفكرة لدى على مبارك لاتقف عند حد العثور عليها ، أو الإعلان عنها ، وإنما تمتد إلى تنفيذها ، والإشراف على هذا التنفيذ حتى يتحقق لها الاستقرار اللازم .

وهنا لابد أن نتوقف للإشارة إلى نوعين من المصلحين . النوع الأول يعمل فى مواجهة السلطة القائمة ، محاولاً طرح أفكاره الإصلاحية بالدعوة فى نفس الوقت إلى تقويضها . والنوع الثانى يعمل من خلال السلطة ، وبما توفره له من أدوات ووسائل . وإذا كان أمثال الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى من المصلحين المناوئين للسلطة ، فإن على مبارك يعد من أكبر المصلحين الذين استطاعوا من خلال تعاونهم مع السلطة القائمة تنفيذ برنامجه الإصلاحى الذى مازالت آثاره باقية فى مصر حتى اليوم .

وهو من هذا الجانب يتشابه إلى حد كبير مع جيوم بيديه ، الذى استطاع أن يقنع الملك فرانسو الأول بإنشاء المكتبة الوطنية ، والكوليج دى فرانس ، وكلاهما من الأعمال الرائعة التى ما زالت قائمة فى فرنسا حتى اليوم .

تحول دار العلوم إلى مدرسة نظامية :

زاد الإقبال فيما يبدو على محاضرات دار العلوم المتنوعة ، والجديدة . وكان لحضور على مبارك شخصياً ، ومعه صفوة المجتمع المثقف فى عصره ، أثر كبير فى تأكيد أهمية هذه المحاضرات . وكان من بين المواظبين على الحضور عدد من طلبة الأزهر الذين أبدوا رغبة شديدة فى متابعتها مما دفع على مبارك إلى أن يفكر فى تحويل هذا المجمع العلمى إلى مدرسة نظامية ، يتلقى فيها الطلاب مجموعة محددة من العلوم ، تؤهلهم للقيام بمهمة التدريس فيما بعد .

وهكذا كانت فكرة دار العلوم كمجمع علمى ممهدة لفكرة دار العلوم كمدرسة نظامية . كان الأساتذة موجودين ، وكانت المواد التعليمية متوافرة ، ولم يبق إلا اختيار عدد من الطلاب لكى تبدأ المدرسة عملها . واتجه على مبارك إلى الأزهر ، فطلب من شيخ الأزهر ترشيح عشرة من نجباء طلاب الأزهر يحضرون بعض دروس دار العلوم «العربية والشريعة ويُربَط لكل منهم خمس وعشرون قرشاً إعانة لهم من ديوان الأوقاف . ولهم الحق فى حضور الدروس الأخرى كالفلك والطبيعة ، وينتخب منهم المدرسون عند الحاجة»[1] .

وفى مكاتبة لاحقة إلى شيخ الأزهر ، يشير على مبارك إلى أن الطلاب العشرة المقترحين للانتظام فى دار العلوم ، قد حضر منهم اثنان إلى على مبارك مباشرة ، ولذلك يرجو من شيخ الأزهر أن يحدد له ثمانية فقط . ولعل هذا يدل على أن طلاب الأزهر الذين حضروا الدروس التثقيفية العامة بدار العلوم هم الذين شجعوا على مبارك لكى يبادر بإنشاء المدرسة النظامية .

---

(١) انظر الخطابات الرسمية فى هذا العدد ، ومرسوم إنشاء دار العلوم بتوقيع الخديو إسماعيل فى كتاب: تاريخ التعليم فى مصر لأمين سامى باشا .

الأمر الملاحظ هنا أن على مبارك قد لجأ إلى الأزهر – معقل الدراسات النظرية التقليدية – لكي يمده بالطلاب الذين أراد أن يكوّن منهم طليعة المدرسين العصريين فى مصر . وسوف نجده يذهب فى طمأنة الأزهر نفسه إلى حد الاستعانة ببعض أساتذته أنفسهم للمشاركة فى التدريس لهؤلاء الطلاب بدار العلوم . وكان من أوائل من قاموا بهذا العمل : الشيخ حسين المرصفى لدروس الأدب ، واللغة ، والشيخ أحمد المرصفى للتفسير ، والشيخ عبد الرحمن الجيزاوى للفقه .

وعندما تهيئات لعلى مبارك الشروط اللازمة لبدء مشروع مدرسة دار العلوم ، رفع التماساً إلى الخديو إسماعيل فى ٣٠ يوليه سنة ١٨٧٢ جاء فيه : « وقد تلاحظ أن المشتغلين الآن بوظيفة التعليم فى اللغة العربية والتركية ليس فيهم الكفاية بالنسبة لذلك . فإن وافق الحضرة العلية ينتخب قدر خمسين من نجباء الطلبة من سن العشرين إلى الثلاثين ، يؤخذون بالامتحان ممن يرغبون ذلك ، ويوجد فيهم الأهلية واللياقة ، ويدرس لهم فى دار العلوم الملحقة بالكتبخانة العامرة بما يلزم لتكميل معلوماتهم واستعدادهم لأداء وظيفة التعليم وحسن التربية على الوجه المطلوب والأسلوب المرغوب ، ويحضرون جميع الدروس التى تلقى إليهم ... فإنه بهذه الواسطة يمكن الاستحصال على ما فيه الكفاية من المعلمين للغة العربية والتركية ، ويؤخذ منهم لجهات الاقتضاء على حسب اللزوم ، وبذلك يتقدم أمر العلم والمتعلمين »[١] .

وقد أصدر الخديو إسماعيل مرسوما بالموافقة على تنفيذ فكرة على مبارك بكل تفاصيلها . وبدأ العمل فى مدرسة دار العلوم سنة ١٨٧٢ مكوناً من ٣٢ طالباً ، وخمسة مدرسين ، منهم ثلاثة من علماء الأزهر . وقد استمر عدد الطلبة أقل من خمسين حتى سنة ١٨٨٢ حيث بلغ ٥٦ طالباً . ونظراً لعدم وجود خطة (منهج) موزعة على سنوات دراسية محددة ، فقد كان من الممكن أن يتخرج طلابها بعد عام

---

(١) السابق ، ص ٢٦ .

واحد ، إذا حصّلوا ما عليهم من مواد دراسية . وكان أول من تخرج فيها سنة ١٨٧٣ الشيخ محمد عبد الرؤوف والشيخ إبراهيم السمالوطى : عين الأول بمدرسة بنى سويف، والثانى بمدرسة المنيا[١] .

فإذا رجعنا إلى مذكرات على مبارك نفسه ، التى كتبها فى أخريات أيام حياته ، وجدناه يخصص فقرة كاملة للحديث عن فكرة دار العلوم ، وسبب إنشائها . يقول : «وحيث كان من أهم ما يلزم للمدارس الحصول على معلمين مستعدين للقيام بسائر وظائف التعليم، أمعنت النظر فى هذا الأمر المهم ، واستحدثت مدرسة دار العلوم ، بعد استصدار الأمر بها ، وجعلتها خاصة لعدد كاف من الطلبة ، يؤخذون من الجامع الأزهر، ممن تلقوا فيه بعض الكتب العربية ، والفقه ، بعد حفظ القرآن الشريف ، ليتعلموا بهذه المدرسة بعض العلوم المفقودة من الأزهر من عربية وتفسير وحديث وفقه (على مذهب أبى حنيفة النعمان) ، وجعل لهم مرتب شهرى يستعينون به على الكسوة وغيرها من النفقات ، ورتب لهم طعام فى النهار للغداء ، وجعل الصرف عليهم من طرف الأوقاف ، ورتب لهم مَنْ لزم من المعلمين ، من المشايخ العلماء ، وغيرهم ، ليقوموا بأمر تعليمهم وتدريبهم ، حتى يتمكنوا من هذه الفنون ، فينتفعوا ، ويجعل منهم معلمون فى المكاتب الأهلية بالقاهرة وغيرها ، لتعليم العربية والخط ونحو ذلك .

فلما أشيع هذا الأمر وأعلن ، حضر كثير من نجباء طلبة العلم بالأزهر يطلبون الانتظام فى هذا السلك ، فاختير منهم بالامتحان جماعة على قدر المطلوب ، وساروا فى التحصيل ، فحصلوا ، وأثمر ذلك المسعى ، وخرج منهم معلمون فى القاهرة وغيرها ، وحصل النفع بهم ، ولهم»[٢] .

---

(١) انظر تقويم دار العلوم (العدد الماسى) للأستاذ محمد عبد الجواد ، ص ١ – ١٨ .

(٢) انظر كتاب : حياتى بقلم على باشا مبارك – علق عليه عبد الرحيم يوسف الجمل ص ٤٥– ٤٦، مكتبة الآداب بالقاهرة ١٩٨٩ .

ومرة أخرى ، نجد أنفسنا أمام التأكيد على أن روعة الفكرة لا تكمن فقط فى مجرد العثور عليها ، أو الإعلان عنها ، ولكن أيضا فى العمل الدؤوب على تحقيقها ، وحسن التأتى لذلك ، كما نراه بوضوح لدى على مبارك . فقد كان يهدف إلى «تحديث التعليم فى مصر» . وللوصول إلى هذا الهدف ، كان عليه أن يكوّن المعلمين الذين يصلحون لأداء هذه المهمة . ولم يكن هناك سوى الأزهر ، ذلك المعهد التقليدى المتمسك بما لديه من علوم ، والرافض تماماً لاستقبال أى علوم جديدة ، ولهذا كانت فكرة دار العلوم هى الحل الأمثل للجمع بين القديم والجديد ، دون أن يضيع الوقت والجهد فى الاشتباك مع أصحاب القديم ، بل على العكس ، لقد مدّ يده إليهم طالباً العون ، ومن العجيب حقا أنهم ساعدوه على ذلك ، طالما كان عمله بعيدا عن معهدهم العتيق !

ولعل هذا هو الأمر الذى لم يتنبّه له تماما الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥) — على الرغم من مرور ربع قرن على إنشاء دار العلوم — فى محاولته إصلاح الأزهر عن طريق تعديل بعض مواده التعليمية ، وإدخال بعض العلوم الحديثة إليه كالحساب والجغرافيا . ونحن نعلم حدة المقاومة التى ووجه بها مشروعه الإصلاحى فى الأزهر ، ومدى المرارة التى توفى وطعمها فى حلقه ، من جراء معركته التى خاضها سدىً فى هذا الميدان[1] .

(١) انظر : زعماء الإصلاح لأحمد أمين : الفصل الخاص بمحمد عبده .

محمد عبده ودار العلوم :

كان محمد عبده من أشد المعجبين بفكرة دار العلوم التى استحدثها ونفّذها على مبارك . وقد شارك فى هيئة التدريس بها فترة من حياته ، وأسهم فى امتحاناتها بعض السنوات ، كما صرّح فى أكثر من مناسبة بأهمية دار العلوم فى الحياة التعليمية والثقافية فى مصر .

فعندما تحدث عن جهود على مبارك فى مجال التربية والتعليم ، ذكر أنه كان صاحب الفضل فى إصدار القانون الذى يمنع ضرب التلاميذ ، أو تربيتهم بالإهانة والقسوة ، وجعل التلميذ مقرونا بكرامة النفس التى هى قوام التربية الصحيحة .

كذلك فإنه (على مبارك) هو صاحب الفضل فى إنشاء مدرسة دار العلوم التى يقول محمد عبده عن تلامذتها إنهم «يؤخذون من طلاب العلم فى الأزهر ، فيضمون إلى العلوم الأزهرية جملة صالحة من العلوم الكونية التى تقرأ فى المدارس . وقد تخرج فى هذه المدرسة كثيرون خدموا المعارف فى مصرخدمة نافعة ، فمنهم معلمو العربية فى جميع مدارس الحكومة ، وبعض المدارس الأخرى ، ومنهم المشتغلون فى المعارف بالتفتيش فى المدارس والكتاتيب ، وهم محافظون على زيهم المصرى ، زى أهل العلم والدين ، ولهذه المحافظة تأثير عظيم فى التربية والتعليم»[1] .

وفى تقريره الذى قدمه إلى اللورد كرومر عن أحوال التعليم فى مصر ، عدّ محمد عبده دار العلوم من بين سبعة مراكز للتعليم فى عهده ، وهى : المدارس الأميرية ، والمدارس الأجنبية ، والجامع الأزهر ، والكتاتيب الأهلية ، والمكاتب الرسمية الابتدائية ، والمدارس التجهيزية ، والعالية ، ومدرسة دار العلوم .

---

(١) الأعمال الكامل لمحمد عبده جـ ٣ ص ١١٩ بعناية د. محمد عمارة . وانظر أيضا كتابنا : الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث ص ١٩٥ ، ١٩٦ . دار الثقافة العربية – القاهرة ١٩٩٢ .

وقد لاحظ أن مشكلة دار العلوم الأساسية – حينئذ – هى فى تولية إدارتها لبعض الأشخاص غير الصالحين من الناحية الأخلاقية ، بالإضافة إلى جهل بعض أساتذتها بالمقصود من إنشاء المدرسة ، التى يرى محمد عبده أنها « تصلح أن تكون ينبوعاً للتهذيب النفسى والفكرى ، والدينى والخلقى . ويمكن أن ينتهى أمرها إلى أن تحلّ محلّ الأزهر . وعند ذلك يتم توحيد التربية فى مصر »(1) .

وفى نص ثالث ، يصرح محمد عبده بمكانة دار العلوم فى نفسه ، مما يدل على مدى تقديره لفكرتها الرائعة ، ونتائجها الملموسة فى حياة المجتمع المصرى ، يقول : «وإنى أنتهز هذه الفرصة(2) للتصريح بمكانة هذه المدرسة فى نفسى ، وما أعتقده من منزلتها فى البلاد المصرية ، ومن اللغة العربية .

إن الناس لا يزالون يذكرون اللغة العربية وإهمال أهلها فى تقويمها ، ويوجهون اللوم للحكومة لعدم عنايتها بأمرها ، ولم أسمعهم قط ينصفون هذه المدرسة (دار العلوم) ولا يذكرونها من حسنات الحكومة .

فإن باحثاً مدققاً إذا أراد أن يعرف أين تموت اللغة العربية وأين تحيا ؟ وجدها تموت فى كل مكان ، ووجدها تحيا فى هذا المكان»(3) .

مصطفى عبد الرازق ودار العلوم :

وإذا كانت دار العلوم – كما رأينا – موضع اهتمام وتقدير من محمد عبده ، فإن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد أولاها هو الآخر قدراً كبيراً من الاهتمام ، بل إنه علق

---

(1) الأعمال الكاملة لمحمد عبده جـ3 / 168 ، 169 .

(2) عقب أداء امتحاناتها سنة 1904 الذى كان يجرى علنياً ، ويشبه مناقشة الرسائل العلمية فى جامعاتنا حاليا .

(3) انظر : تاريخ التعليم فى مصر ، لأمين سامى باشا ، ص 81 . ونحن نقترح على إدارة الكلية أن تضع هذه العبارة التاريخية على لوحة تذكارية فى مدخل الكلية .

عليها من الآمال ما جعله يدعو الحكومة إلى جعلها « كلية الآداب العربية » على حين تصبح مدرسة القضاء الشرعى هى « كلية الحقوق الإسلامية » ، وتلك إحدى أفكار الرجل العبقرية التى تميز بها خلال مسيرته الفكرية الخصبة .

يقول مصطفى عبد الرازق : « إن إنشاء هذه المدرسة (دار العلوم) كان لتحقيق أمنية من أمانى الأمة ، وهى الجمع بين ما فى الطرق الأزهرية القديمة من دقة البحث وتقوية الملكات العلمية ، وما فى المدارس الحديثة من تنوع المعلومات ومراعاة الانتفاع بها فى الحياة .

ولقد نعلم أن مدرسة دار العلوم إذْ أنشئت ووضعت مناهج التعليم فيها لم يتحر بها الذهاب إلى وجهة فى العلم معينة ، فقد كانوا يعلمون فيها كثيراً من العلوم الدينية ، وكثيراً من العلوم العربية ، ولم تكن العناية بالعلوم الرياضية والطبيعية فيها بأقل من العناية بتلك العلوم .

على أن دار العلوم لم تلبث أن تميّزت فى العلوم العربية ، وأصبح لها فيها تفوق وأثر جديد . ظهر التجديد فيما وضع على أنماط حديثة من كتب النحو والصرف والبلاغة ، وما ألف بعد ذلك من كتب الأدب ، وظهر لها تجديد فى أساليبنا الإنشائية ، وقد كانت إلى ذلك العهد محاطة بالتكلف فى المفردات بمراعاة الجناس والطباق وأشباههما ، وفى التركيب بتعمل السجع ، وبقلة التنزه عن مبتذل الكلام وعن الخطأ الشائع فى استعمال الألفاظ وفى صياغتها[1] .

ويأسف مصطفى عبد الرزاق لفترة من الضعف تعرضت لها دار العلوم ، بسبب سوء إدارتها ، كما أشار إلى ذلك من قبل محمد عبده ، فيقول : « فترت عناية القائمين على أمر تعليمنا بمدرسة دار العلوم فتورا يظهر أن ولاة الأمر أنفسهم شعروا به .

---

(١) من مقال منشور بتاريخ ٢٠ أكتوبر ١٩١٦ بعنوان « دار العلوم أيضا » – انظر : من آثار مصطفى عبد الرازق ص ٢٧٢ .

فقد أشاعوا فى العام الماضى (يقصد ١٩١٥) إشاعات كثيرة عن إصلاحات منتظرة لتلك المدرسة ، الحميدة الأثر ، ولكننا رزئنا فى تلك الإشاعات أيضا ، فلم نعد نسمع إلا أن ناظراً سيحال إلى المعاش، ويرشح مكانه مَنْ لا يقيم لسانه عجمة أو استعجاماً»[١] .

وهو يرى أن الأزهر ومدرسة القضاء الشرعى جميعا لم يعوضا فى حياتنا العلمية ما خسرته بالضعف الطارئ على دار العلوم[٢] .

ويقرر أن مدرسة دار العلوم هى أحق معهد علمى فى مصر بأن يهم المصريين شأنه، وذلك بأنها كانت خيرمدرسة حفظ لها تاريخنا العلمى تذكاراً حسنا . ولنا فيها آمال عزيزة نرجو من ولاة الأمور أن يرعوها .

ويطالب مصطفى عبد الرازق الحكومة صراحة بضرورة العناية بدار العلوم لكى تجعل منها : كلية للآداب العربية ، تتوفر فيها وسائل درسها درساً راقيا ، وتجعل مدرسة القضاء الشرعى : كلية قوانين إسلامية ذات عناية خاصة بالفقه الإسلامى ، أصوله وفروعه وتاريخه ، وما يتصل بذلك من تشريعنا الحديث المقتبس على وجه ما من الشرع الإسلامى القويم ، ثم نرجو إلى الأزهر أن يوجه فضل عنايته إلى ما وراء هذا وذاك من علوم الدين ، وتاريخ المذاهب الدينية ، وفلسفة الدين فى العقائد والأخلاق[٣] .

طه حسين ودار العلوم :

وفى المقابل من موقف التقدير والإعجاب بدار العلوم ، الذى نجده عند كل من محمد عبده ومصطفى عبد الرازق ، فإننا نلتقى لدى طه حسين بموقف يقوم على السخرية من دار العلوم ، ثم يتطور إلى عدم تقدير دورها الإصلاحى فى مجال تعليم اللغة العربية وآدابها ، وإغفال دورها فى خدمة الدين الإسلامى تماماً ، وينتهى أخيراً بالمطالبة

(١) السابق ص ٢٧٣ .

(٢) السابق ص ٢٧١ .

(٣) السابق ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

بإلغاء دار العلوم إلغاءً – على حد تعبيره – ، لكننا ما نلبث أن نجد طه حسين نفسه يكتب تقريراً فى سنة ١٩٣٥ مطالباً فيه بضرورة انضمام دار العلوم إلى جامعة القاهرة أسوة بغيرها من المدارس العليا التى ضمتها الحكومة إلى الجامعة فى نفس العام .

ولمتابعة موقف طه حسين من دار العلوم بالتفصيل ، لابد أن نبدأ من « الأيام » وما ورد فيها من حديث ، أشبه بالمزاح البرىء ، مع ابن خالته ، الذى كان حينئذ طالباً بدار العلوم . يقول طه حسين : « ولم ينس الفتى يوماً خاصم فيه ابن خالته الذى كان طالبا فى دار العلوم ، ولجّ بينهما الخصام ، فقال الدرعمى للأزهرى : ما أنت والعلم ! إنما أنت جاهل لا تعرف إلا النحو والفقه ! لم تسمع درساً قط فى تاريخ الفراعنة ! أسمعت قط اسم رمسيس وإخناتون ؟ ! وبُهت الفتى حين سمع هذين الاسمين ، وحين سمع ذكر هذا النوع من التاريخ ، واعتقد أن الله قد كتب عليه حياة ضائعة لا غناء فيها ... » ثم ينقلب الحال فيحضر طه حسين بالجامعة المصرية ، «وهو يعود إلى بيته ذلك المساء ، وقد ملأه الكبر والغرور ، ولا يكاد يلقى ابن خالته حتى يرفع كتفيه ساخراً منه ، ومن دار علومه تلك التى كان يستعلى بها عليه ، وهو يسأل ابن خالته : أتتعلمون اللغات السامية فى دار العلوم ؟ فإذا أجابه بأن هذه اللغات لا تدرس فى المدرسة[1] أخذه التيه ، وذكر العبرية والسريانية ثم ذكر الهيروغليفية . وحاول أن يشرح لزميله كيف كان المصريون القدماء يكتبون. ويصبح المغلوب غالباً، والغالب مغلوباً»[2] .

وفى « الأيام » بعد ذلك عدة إشارات إلى رفيقه الدرعمى فى البعثة الفرنسية[3] ،

(١) يلاحظ أن تدريس اللغة الفارسية بدأ فى دار العلوم ابتداءً من سنة ١٩٤٩ ، وانضمت بذلك إلى اللغة العبرية التى سبقتها بحوالى ربع قرن . (٢) الأيام ٣/ ٨٧ .

(٣) الأيام جـ ٣ ص ٣٣ ، ٣٤ ومن المعروف أن هذا الدرعمى الذى لم يذكر اسمه مرة واحدة هو أ.د. أحمد ضيف خريج دار العلوم سنة ١٩٠٩ الذى حصل على الدكتوراه من فرنسا فى الأدب، وعمل أستاذاً بكلية الآداب ، ثم انتقل إلى وزارة المعارف ، ومنها أخيراً إلى دار العلوم حتى صار وكيلاً لها ، وبعد إحالته إلى المعاش عين أستاذاً للأدب العربى فى كلية الآداب حتى وفاته سنة ١٩٤٥ (انظر تقويم دار العلوم – العدد الماسى ، ص ١٦٤ ، ١٦٥) .

ولكن هناك إشارة واحدة إلى تحسّر طه حسين على رغبةٍ سابقة فى الالتحاق بدار العلوم، حتى تريحه من هموم الأزهر ، ومشكلات البعثة التى انتكست ذات مرة بسبب الحرب . يقول : « ولو قد التمس لنفسه عملاً حين تخرج فى دار العلوم ، ولم يتكلف ما تكلف من السفر والغربة ، لكان فى ذلك الوقت معلما فى هذه المدرسة أو تلك من مدارس الدولة ! »[1] .

أما خلاصة هجوم طه حسين على دار العلوم فيتمثل فى أنها لم تنجح فى تجديد علوم اللغة العربية ، وإصلاحها ، والملائمة بينها وبين حاجات الحياة الحديثة . وكل ما فعلته عبارة عن اختصار واختزال لعلوم النحو والصرف والبلاغة تحولت بالتدريج إلى متون كمتون الأزهر ، كما أنها لم تحبب اللغة العربية إلى نفوس التلاميذ ، وتزينها فى قلوبهم، فضلاً عن تقويتهم فيها ، وتمكينهم من أن ينتجوا ما كان ينبغى أن ينتجوا من الآثار الأدبية القيمة . إن المازنى والعقاد وهكيلا وأمثالهم قد فعلوا – كما يقول طه حسين – أفضل مما فعلته دار العلوم بالنسبة للأدب العربى .

وهو يرجع سبب إخفاق دار العلوم فى مهمتها إلى أن نشأتها لم تكن طبيعية ، ولا متمشية مع منطق الأشياء (!) فقد أعرضت عن تعمق علوم الأزهر ، وعن تعمق علوم المدارس العامة ، وأخذت قشوراً فقط من هذه وتلك ، فأخرجت فى النهاية معلمين مضطربين بين القديم والجديد ، لا يستقرون فى ناحية ولا فى أخرى ، لأنهم لم يتهيأوا للاستقرار فى هذه الناحية أو تلك . ثم يقول متهكما : « ولست أخفى عليك ، ولا على نفسى ، أنى أرحم الذين أخرجتهم دار العلوم ، وأشفق عليهم أشد الإشفاق ، فهم ضحايا هذا التطور الحديث ! »[2] .

ويذهب طه حسين فى كتابه الشهير «فى الأدب الجاهلى» إلى أقصى درجات

---

(١) الأيام ، جـ ٣ ، ص ٨٧ .

(٢) مستقبل الثقافة فى مصر ، ص ٣٧٨ .

الهجوم ، حين يعلن أن أساتذة دار العلوم « قد أفلسوا ، وأنهم أقصر باعاً وأضيق ذراعاً من أن ينهضوا للغة العربية بحاجتها فى بلد كمصر » ، ويستمر قائلاً : « نعم أفلسوا ، وأفلس معهم معهدهم العلمى الذى أنشىء لضرورة ، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه الضرورة . أفلسوا ، ولابد لوزارة المعارف - إن كانت تقدّر حاجة اللغة العربية - من أن تُلغى دار العلوم إلغاءً ، وتعتمد على مدرسة المعلمين من ناحية ، وعلى الجامعة (يقصد كلية الآداب فيها) من ناحية أخرى . فهذان المعهدان قادران على أن يقدرا حاجة اللغة العربية ويرضيا هذه الحاجة»[1] .

هذا هو ملخص هجوم طه حسين على دار العلوم ، الذى انتهى فيه إلى المطالبة بإلغائها . ولسنا هنا بصدد مناقشة رأيه هذا ، الذى انفرد به من بين جميع معاصريه[2] ، ولكننا ما نلبث أن نجد له رأيا آخر ، أكثر إدهاشاً ، يطالب فيه بضرورة ضم دار العلوم إلى جامعة القاهرة « على أن تحتفظ باسمها التاريخى المجيد ، وعلى أن تكون فى الجامعة المصرية : مدرسة اللغة العربية واللغات الشرقية ، بمكان يشبه مدرسة اللغات الشرقية من جامعة لندرة (لندن) ، وعلى أن تخضع للنظام الجامعى شيئا فشيئا ، حتى لا يضر هذا التطور أحدا من طلابها وأساتذتها الحاليين» [3] .

وفى موضع آخر يقول : « وقد كنت ، وما زلت أعتقد أن مدرسة دار العلوم يجب أن تكون أسرع المدارس العليا إلى الدخول إلى الأسرة الجامعية . وليس من شك عندى ،

---

(١) فى الأدب الجاهلى ، ص ١٦ - دار المعارف ط ١٦ . القاهرة ١٩٨٩ .

(٢) من بين هؤلاء المعاصرين : الزيات ، والرافعى ، وهكيل ، والمازنى ، والعقاد ، وأذكر عندما حصلنا - أنا ومجموعة من زملائى - على الثانوية الأزهرية سنة ١٩٦٣ ، ذهبنا إلى الأستاذ العقاد نسترشده فى الالتحاق بأى كلية ، وكان معنا المحقق المرحوم السيد أحمد صقر ، أشار علينا بدخول دار العلوم ، وأثنى عليها ثناءً طيباً ، قائلا : إنها المعهد الذى يجمع بالفعل بين القديم والجديد فى توازن معقول .

(٣) مستقبل الثقافة فى مصر ، ص ٣٩٣ .

ولا عند أحد فيما أظن ، أن مدرسة دار العلوم أحق من مدرسة الزراعة والطب البيطرى بالانضمام إلى الجامعة»[1] .

وسوف نلتقى لديه ببعض عبارات الاستحسان تحل محل الهجوم والسخرية ، فهو يقول فى تقريره الذى قدمه لمدير جامعة القاهرة ليرفعه إلى وزير المعارف حينئذ (نجيب الهلالى بك سنة ١٩٣٥) : « وقد أنشئت دار العلوم منذ أكثر من قرن ، فكان إنشاؤها فى نفسه نهضة حسنة ، وفتحاً لباب التطور ، وأتت هذه المدرسة آثاراً ملائمة للعصر الذى أنشئت فيه»[2] .

وهكذا يبدو أن موقف طه حسين من دار العلوم يشتمل على مرحلتين ، وأن المرحلةالثانية منهما تتميز بالاعتراف بدورها التاريخى ، مع محاولة للخروج بها من وضعها الراهن حينئذ لكى تؤدى دورا آخر أكثر تمشياً مع العصر ، وانفتاحا على تطوراته.

أهم معالم التطور فى تاريخ دار العلوم[3] :

١٨٧٢ – بدأت دار العلوم دورها التعليمى على هيئة مدرسة نظامية ، مكونة من ٣٢ طالب ، وخمسة مدرسين ، منهم ثلاثة من الأزهر .

وقد ظلت حتى عام ١٨٧٥ ، تدرس فيها العلوم بدون خطة تحدد سنوات الدراسة، مما أدى إلى أن يتخرج منها بعض الطلاب بعد عام واحد .

١٨٧٥ – طبع أول منهج دراسى لها ، واشتملت علومها فيه على التفسير ، والفقه ، والعلوم الأدبية (نحو وصرف وعروض وتاريخ أدب ونصوص)

---

(١) السابق ، ٣٨٥ . (٢) السابق ، ص ٣٨٧ .

(٣) قمنا باختصار وترتيب هذه المعالم من تقويم دار العلوم (العدد الماسى) الذى وضعه الأستاذ محمد عبد الجواد ، وأعيد طبعه سنة ١٩٩٠ بمناسبة العيد المئوى لدار العلوم .

والتاريخ العام، والجغرافيا، والحساب، والهندسة، والكيمياء، والطبيعة والخطوط .

١٨٨٠ – اشترط عدم توظيف خريجها فى المدارس إلا بعد تلقى دروساً ، نظرية وعملية ، فى طرق التدريس .

١٨٨٥ – تحوّلت مدرسة الألسن إلى قلم الترجمة ، وضم إلى دار العلوم . ومنذ ذلك الحين أصبح تعلم إحدى اللغتين (الإنجليزية والفرنسية) متاحاً لطلاب دار العلوم حسب رغبتهم .

١٨٨٨ – رأى على مبارك أن دار العلوم قد حققت أفضل النتائج فى مجال التعليم، والنهضة به ، فاتجه إلى أ يخرج منها رجالاً يصلحون لتولى وظائف القضاء ، والإفتاء ، والنيابة بالمحاكم الشرعية . وشكل لجنة برئاسته لتعديل منهجها ، ووضع شروط جديدة للقبول بها . ولكن هذا المشروع لم ينجح بسبب تخوف الأزهريين من مزاحمة خريجيها لهم «وسد سبل الارتزاق فى وجوههم ، مع اتساع سبل العيش لمتخرجى دار العلوم» كما جاء فى قرار رفض المشروع .

١٨٩٥ – قرر مجلس النظار (الوزراء) زيادة عدد طلاب مدرسة دار العلوم إلى مائة طالب ، نظراً لشدة الحاجة إليهم . وفى نفس العام أيضا ، ونتيجة لخلاف ناظر المعارف مع ناظردار العلوم (إبراهيم مصطفى حينئذ) غير اسمها إلى (قسم المعلمين العربى) وانضمت إلى مدرسة الناصرية فى مبنى مدرسة المبتديان (السنية للبنات حاليا) .

١٩٠٠ – استقلت بمبناها السابق (٤١ ش المنيرة) وسميت (مدرسة المعلمين الناصرية) ، ومع ذلك ، فقد ظل اسم دار العلوم هو المتعارف عليه بين

الناس فى إطلاقه عليها ، حتى صدر قرار فى نفس العام بإعادة اسمها إليها - رسميا - .

١٩٠٢ - طلب المستشرق الانجليزى د. براون ، الأستاذ بجامعة كمبردج ، والمستر لوريمار ، وكيل مقاطعة البنجاب فى الهند أن يسمح لهما بحضور دروس دار العلوم ، فأذن لهما بصورة استثنائية ، واستمرا فيها عاماً دراسيا كاملاً . وقد ترك د. براون كلمة طيبة عنها ، كما أنه رشح الشيخ حسن العدل من أساتذتها للتدريس بجامعة كمبردج[١] .

١٩١٩ - لوحظ بعض الضعف على المتقدمين إلى دار العلوم ، فتقرر إنشاء قسم تجهيزى بالمدارس يؤهل الطالب للالتحاق بدار العلوم فقط (وهو عبارة عن القسم الأدبى بالمدارس الثانوية مضافاً إليه علوم الدين الإسلامى ، والخط ، وعلم الحياة وعلم نظام الحكومات) وقد ظل الطلاب الحاصلون على التجهيزية يدخلون دار العلوم بها فى الفترة (١٩٢٤ - ١٩٣٥) .

١٩٢٤ - قام الأزهريون يطالبون بإلغاء دار العلوم ، وأن تكون وظائف تدريس اللغة العربية مقصورة عليهم وحدهم . وكان حل الحكومة أن يسمح للحاصلين على الثانوية الأزهرية بالالتحاق بدار العلوم ، بعد امتحان مسابقة ، وبشرط أن يتم تعديل نظام التعليم الثانوى بالأزهر لكى يقترب من منهج التجهيزية التى تؤهل لدار العلوم . وبذلك أسهمت دار العلوم - بطريق غير مباشر - فى تطوير التعليم بالأزهر نفسه .

---

(٢٧) المصدر السابق ، ص ٣٦ - ٤٠ ، وقد نشرت فى جريدة المؤيد العدد ٤١٢٩ ، بتاريخ ٥ ديسمبر ١٩٠٣ .

١٩٢٦ – قرر طلاب دار العلوم تغيير زيهم التقليدى (الجبة والقباء والعمامة) وارتداء زيهم الأفرنجى ، وقد نجحوا فى ذلك بعد الدخول فى معركة طريفة مع كل من إدارة المدرسة والحكومة[1] .

١٩٢٧ – صدر قرار وزارى بتلقيب طلبة وخريجى دار العلوم بلقب (أفندى) ، بعد أن كانوا يلقبون رسميا بلقب (شيخ) .

١٩٣٨ – تم إنشاء القسم الداخلى (للمعيشة الكاملة) بدار العلوم .

كما صدر قرار بتسمية ناظر العلوم عميدا .

وتكوين مجلس أساتذة إلى جانب المجلس الأعلى للدار .

١٩٣٩ – تقرر تدريس اللغة الفارسية ، إلى جانب اللغة العربية التى كانت قد سبقتها بحوالى ربع قرن ، وصار الطلاب يوزعون لدراسةلغة واحدة منها تحت اسم (اللغات الشرقية) .

١٩٤٤ – ألغى القسم الداخلى . ودخل فى منهج الدراسة علوم التربية، بالسنة الثالثة ، ثم ما لبثت إن ألغيت ، كما تم إنشاء قسم للخطوط العربية ، وقسم آخر (ليلى) لتدريس اللغات الأجنبية لخريجى دار العلوم ، وفى هذا العام ، بلغ مجموع المجلدات العربية بمكتبة دار العلوم ١٤٫٦٤٧ والأجنبية ٢٫٦٢٨ .

---

(١) استقر أمر الطلاب فيما بينهم على توفير الزى الأفرنجى لكل واحد منهم ، واتفقوا فى يوم معلوم أن يذهبوا جميعهم إلى الكلية بهذا الزى ، ومزيداً من الاحتياط فقد خصصوا من بينهم بعض الطلاب لمراقبة من تسوّل له نفسه ارتداء الزى القديم . وفوجئت إدارة المدرسة ، فحاولت منعهم بالقوة ، وتدخل جنود الشرطة . وكانت الحيلة فى ارتداء الزى التقليدى فوق الأفرنجى بمجرد الدخول فقط . وفى الداخل نزعوه ، وظلوا بالزى الأفرنجى ، مما اضطر إدارة المدرسة إلى الموافقة على مطالب الطلاب ، وكذلك الحكومة ! وتسمى هذه الحركة : معركة تغيير الزى .

١٩٤٦ – صدر قانون ضم دار العلوم إلى جامعة فؤاد الأول ، وتحويلها إلى كلية جامعية تمنح درجة الليسانس (بدلاً من الدبلوم) بعد أن قضت ٧٣ عاماً وهى تؤدى رسالتها كمدرسة عليا مستقلة .

١٩٥٠ – صدرت لائحة جديدة خاصة بالدرجات العلمية التى تمنحها الكلية ، وهى :

الليسانس فى اللغة العربية وآدابها ، والدراسات الإسلامية .

الماجستير إما فى اللغة العربية وآدابها أو فى الدراسات الإسلامية .

والدكتوراه إما فى اللغة العربية وآدابها ، أو فى الدراسات الإسلامية .

وذلك بعد أن استقر توزيع المواد الدراسية بها على الأقسام العلمية السبعة التالية :

١ – قسم النحو والصرف والعروض .

٢– قسم علم اللغة والدراسات الشرقية .

٣– قسم تاريخ الأدب والنصوص .

٤– قسم البلاغة والنقد الأدبى والأدب المقارن .

٥– قسم الشريعة الإسلامية .

٦– قسم الفلسفة الإسلامية .

٧– قسم التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية .

بالإضافة إلى اللغة الأجنبية (ساعتين أسبوعيا) وهى : الإنجليزية أو الفرنسية ، أو الألمانية .

وفى أول يوليو من نفس العام ، نوقشت أول ماجستير فى كلية دار العلوم للطالب (حينئذ) أحمد الحوفى . وكان موضوعها « الغزل فى العصر الجاهلى » وكانت الماجستير الثانية بعدها بيومين فقط للطالب (حينئذ) عبد الرزاق حميدة وموضوعها «قصص الحيوان فى الأدب العربى» .

١٩٥١ – تقرر أن يقبل فى دار العلوم الطلاب الحاصلون على الثانوية العامة (القسم الأدبى) بالإضافة إلى ما يقرب من مائة طالب حاصلين على الثانوية الأزهرية .

١٩٥٢ – تم قبول الطالبات بالكلية ، وقد حضرن فى البداية وحدهن لفترة (فى المعهد العلمى الفرنسى المجاور للكلية) ، ثم جلسن مع الطلاب بعد ذلك .

١٩٩١ – بلغ عدد خريجى دار العلوم منذ إنشائها ٢٧٫٩٦٥ ، وبمتابعة إحصائية الطلاب الوافدين من البلاد العربية والإسلامية ، والمسلمين فى الصين ويوغسلافيا وألبانيا والاتحاد السوفيتى (سابقاً)يتبين أن عدد هؤلاء يصل إلى ١٠٪ من مجموع الخريجيين .

بلغت رسائل الماجستير التى نوقشت بدار العلوم (٤٨٥) ، وعدد رسائل الدكتوراه (٣٠٩) .

١٩٩٣ – بلغ عدد طلاب كلية دار العلوم ما يقرب من عشرة آلاف طالب وطالبة.

دار العلوم ودورها فى النهضة :

يقول سعد اللبان ، خريج دار العلوم ، ووزير المعارف فى بداية عهد الثورة : «لقد اضطلعت دار العلوم برسالتها العلمية والأدبية فى مستهل هذه النهضة ، وحملت مهمة البعث والتجديد فى تاريخ الأدب العربى . فبدأ رجالها بالتنقيب فى ثنايا القديم وأطلاله ، وجمعوا من كشوفهم هنا وهناك مادة شادوا منها صروح هذا الجديد ، فكان يغريهم دائما بالاتجاه إلى الجديد ، وكان التجديد والتطوير واضحاً فى كل ما صاغوه من ذلك القديم .. وهكذا كان البعث كامناً فى رسالة دار العلوم»[1] .

وفى رأيى أن هذا تلخيص جيد لدور دار العلوم فيما يتصل بالعلاقة بين القديم ، وهو التراث العربى والإسلامى ، وبين الحديث ، وهو ما استجد فى عصر النهضة من فنون ومتطلبات . ولكن دار العلوم كان لها دور آخر ، لا يقل عن هذا الدور (الرأسى) خطراً وأهمية . فقد كانت قناة جيدة التوصيل ، عبرت منها عناصر حقيقية من الحضارة الغربية الحديثة إلى مصر .

وعندما يكتب تاريخ هذه الفترة بقدر كافٍ من الإنصاف ، سوف يذكر اسم **حسن توفيق العدل** ، الذى تخرج من دار العلوم سنة ١٨٨٧ ، ثم سافر إلى ألمانيا ليقوم بتدريس اللغة العربية بالمدرسة الشرقية ببرلين ، وعندما عاد إلى مصر ، قام بالتدريس فى دار العلوم . وهو أول من ألف باللغة العربية فى فن التربية العلمى والعملى (له كتاب البيداجوجيا – فى جزئين) كما أنه أول من ألف فى تاريخ آداب اللغة العربية .

وسوف يذكر اسم **محمد شريف سليم** ، الذى تخرج فى دار العلوم سنة ١٨٨٨ ، ثم سافر للدراسة بفرنسا ، واشتغل بالتدريس عقب عودته فى دار العلوم فى الفترة

---

(١) انظر : تقويم بدار العلوم (العيد الماسى) ص ب ، د ، هـ ، و . وهى عبارة عن تقديمة لتقويم دار العلوم .

(١٨٨٥ - ١٨٩٨) وفى هذه المدة قام بتدريس التربية وعلم النفس . وهو أول من وضع كتابا فى « علم النفس » باللغة العربية (لكنه لم يطبع إلا فى سنة ١٩١١) .

وسوف يذكر اسم **عبد الرحيم أحمد بك** ، الذى تخرج من دار العلوم سنة ١٨٨٣ ، ومن بين أعماله العديدة : تأسيس لجنة تأليف الكتب العربية (مكونة من ٣١ عضوا منهم ٢٧ عضوا من أبناء دار العلوم) قامت بطبع ونشر عدة كتب مدرسية ، من أهمها كتاب أطلس الجغرافيا للشيخ **محمد فخر الدين بك** ، أول مؤلف من نوعه بالعربية . وكذلك كتاب فى إمساك الدفاتر .

وسوف يذكر اسم **محمد حسنين عبد الرازق** ، الذى تخرج من دار العلوم سنة ١٩٠٩ وسافر للدراسة بانجلترا ، ثم عاد للتدريس بدار العلوم ، واختاره الملك فؤاد ليقوم بالتدريس لولى العهد حينئذ الملك فاروق . وله عدة مؤلفات فى التربية وعلم النفس وهوصاحب كتاب (علم المنطق الحديث) الذى يعد أول كتاب باللغة العربية يجمع بين علم المنطق القديم الذى وضعه أرسطو ، وبين علم المنطق الحديث الذى وضع أصوله فرنسيس بيكون .

وسوف تتوالى أمثال هذه اللبنات الأولية للنهضة العلمية والحديثة فى مجالات علم اللغة الحديث ، والأدب المقارن ، والفلسفة الإسلامية ، وعلم الاجتماع ، وما زالت مكتبة كلية دار العلوم تحتوى على الطبعات الأولى من الكتب المؤلفة ، أو المترجمة فى هذه العلوم ، التى وضعها أبناء دار العلوم باللغة العربية **لأول مرة** ، فكانت مثارا لاهتمام المصريين ، مما دفعهم بعد ذلك إلى التخصص فيها ، والعمل على نشرها .

بل إن دور دار العلوم فى تحديث كتب الفقه الإسلامى يكاد يمثل اللبنة الأولى فى تطوير هذا العلم إلى النحو الذى أصبح عليه الآن ، سواء فى الأزهر ، أو فى أقسام الشريعة بكليات الحقوق . وسوف أتوقف قليلا عند أحد أعلام هذا المجال (المغمورين حاليا) وهو **محمد زيد الإبيانى** ، الذى تخرج من دار العلوم سنة ١٨٩١ .

«كانت كتب الشريعة الإسلامية ، التى تدرس لطلاب الفقه الإسلامى فى بداية أن قام الشيخ زيد فى مدرسة الحقوق هى الكتب المتداولة فى الأزهر وعلى الطريقة الأزهرية. غير أنه وجدت فى ذلك الوقت حركة فكرية ترمى إلى التسهيل فى تحصيل الأحكام الشرعية الإسلامية ووضعها وضعاً قانونياً على هيئة مواد، لعلها تكون يوما ما : القانون الشرعى الذى يجب أن يعمل به فى مصر(وهو ما نطلق عليه تقنين الشريعة الإسلامية).

ففكر محمد قدرى باشا ، رحمه الله تعالى ، فى وضع ثلاثة كتب ، على نظام الكتب القانونية ، وقد نفذ فكرته ، فألف كتاباً فى الأحوال الشخصية ، وثانيا فى أحكام القانون ، سماه « قانون العدل والإنصاف » ، وثالثا فى أحكام المعاملات المالية . وبهذاكان قدرى باشا أول فاتح جديد فى المؤلفات الفقهية الإسلامية بمصر ، ورفع بعد ذلك العبء الثقيل عن طلاب الأحكام الشرعية .

وقد قام الأستاذ محمد زيد بك بتدريس الأحوال الشخصية لطلاب الحقوق من كتاب قدرى باشا . وكان يكتب ما يعن له من التعليقات عليه، حتى تكامل عمله ، فوضع شرحاً وافيا ممتعاً لكتاب قدرى باشا فى ثلاثة مجلدات . وطبع لأول مرة سنة ١٩٠٤ ، وقد تلقاه الناس بلهفة شديدة ، وشوق عظيم ، إذ وجدوا فيه ضالتهم المنشودة.

وقد ترجم هذا الشرح إلى اللغة الفرنسية ، ونال صاحبه من أجله وسام « الليجون دونير » من فرنسا .

وبهذا يعتبر الشيخ محمد زيد بك : الفاتح الثانى لذلك العصر الجديد على الشرع الإسلامى ، إذ مهد الوصول إلى تحصيله من أيسر طريق ، مع حسن الترتيب والتقسيم ، واستيفاء البحث ، وسلامة العبارة وسلاستها»(١) .

---

(١) من مقال الشيخ أحمد إبراهيم بك عن زيد بك الإبيانى ، نشر فى صحيفة الجامعة المصرية ، عدد مايو ١٩٣٦ – وهو موجود بتقويم دار العلوم (العدد الماسى) ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

إن الإسهام الحقيقى لدار العلوم لا يتمثل فقط فى وضع أساتذتها الأول تلك اللبنات الأساسية فى صرح العلم الحديث بمصر ، وإنما يبدأ من عملية التعليم والتربية فى المدارس الابتدائية المنتشرة فى مراكز الوجهين القبلى والبحرى ، بالإضافة إلى مدارس المدن المتوسطة والكبرى . ونحن نلتقى فى هذا المجال بجيش كامل من الجنود المجهولين، الذين رقموا الصفحة الأولى فى عقل مصر الحديثة .

وسوف أختار للدلالة على ذلك واحداً فقط من بين هؤلاء الجنود المجهولين هو المرحوم **فخر الدين محمد** ، الذى تخرج من دار العلوم سنة ١٨٩٥ ، وعمل مدرساً بالمحمدية ، وانتهى بأن أصبح مساعد مفتش بالتعليم الأولى . وبالمصادفة كان هذا المدرس أستاذاً للعقاد ، الذى كتب عنه فقرة فى مقال بعنوان « أساتذتى » نشر بمجلة الهلال (أكتوبر ١٩٤٨) يقول فيه :

« استفدت فى مرحلة التعليم الابتدائى من أستاذين اثنين ، على اختلافى بينهما فى طريقة الإفادة ، فإن أحدهما قد أفادنى وهو قاصد ، والآخر قد أفادنى عن غير قصد منه ، فحمدت العاقبة فى الحالين : كان أحدهما الأستاذ الفاضل مدرس اللغة العربية والتاريخ ، الشيخ فخر الدين محمد ، وكان الإنشاء صيغا محفوظة ، فى ذلك الحين ، كخطب المنابر وكتب الدواوين ، ولكنه كان يبغض الصيغ المحفوظة ، وينحى بالسخرية والتقريع على التلميذ الذى يعتمد عليها ، ويمنح أحسن الدرجات لصاحب الموضوع المبتكر ، وأقل الدرجات لصاحب الموضوع المقتبس من نماذج الكتب ، وإن كان هذا أبلغ من ذاك ، وأفضل منه فى لفظه ومعناه .

وكان درسه فى التاريخ درساً فى الوطنية ، فعرفنا تاريخ مصر ، ونحن أحوج ما نكون إلى شعور الغيرة على الوطن ، والاعتزاز بتاريخه ، لأن سلطان الاحتلال الأجنبى كان قد بلغ يومئذ غاية مداه »[1] .

---

(١) انظر تقويم دار العلوم ، العدد الماسى ، ص ٥٦٨ .

فى هذا النموذج البسيط يتجلى روح العمل الحقيقى الذى قام به أبناء دار العلوم، فقد جمعوا بين التربية والتعليم ، واستفادوا مما وصل إليهم من نظريات التعليم وعلم النفس ما جعلهم يطبقون ذلك على تلاميذ المدارس فى مصر، وكانت تلك نقلة كبرى فى هذا المجال ، لم يكن يعرفها الشعب ولا علماؤه حتى ذلك الحين .

وفى الطرف المقابل من ذلك الجندى المجهول ، نجد الشيخ **طنطاوي جوهري** ، الذى تخرج من دار العلوم سنة ١٨٩٣ ، وأصبح بعلمه الواسع ومؤلفاته أشهر شخصية مصرية لدى الأجانب فى أوربا والمسلمين فى آسيا ، وقد ترجمت معظم مؤلفاته إلى اللغات الحية ، يقول عنه أحد تلامذته :

« ... أما فى الطريق العامة ، فإنه يلقى أحد تلاميذه الذين يتوسم فيهم حب الاطلاع ، والتحرق إلى علمه وفلسفته ، وما أسرع ما يتأبط ذراعه فيسأله عن حاله ، وعن علمه ، وعما قرأ من كتبه ، وعما يرى الناس فيه ، بسطاؤهم وعلماؤهم ، ثم لا يكاد يفرغ من هذه الأسئلة العادية الأولية ، حتى ترى نفسك سائراً بجوار سقراط يحاورك ويسائلك ، ويستفهم ويندهش فيدهشك معه ، مما رأى وما يرى ، من العالم وسكانه وعجائبه ومدهشاته ، فتراك قطعت طريقك ، أو انتهى طريقه ، فيصعب عليكما أن تفترقا ، فيقف هنيهة ، ثم يودعك بمثل ما قابلك ، داعياً لك ، مسروراً بما رأى فى وجهك ، وما سمع من قصير عباراتك ، تاركاً رنين صوته فى أذنك وآثار فكره فى قلبك»[1] .

وهكذا يتجاوز دور دار العلوم ، فى مجال النهضة ، مجرد نشر التعليم ، إلى إشاعة روح التربية والتعليم ، بما يشتمل عليه من تقديم النموذج والقدوة ، وتوطيد العلاقة الحميمة بين الأستاذ والتلميذ ، والخروج من أسر المتون ، وجدران المدارس إلى استثارة

(١) السابق ، ص ١٩٣ .

العقل ، ومعايشة الطلاب فى الواقع .

ولعل هذه الروح هى التى دفعت عدداً من أبناء دار العلوم إلى **ميدان الإصلاح الاجتماعي** ، وفى مقدمتهم **عبد العزيز جاويش** (خريج سنة ١٨٩٧) الذى أسس «جماعة المواساة الإسلامية» بعد جهاد طويل فى الصحافة ، والسياسة ، وعندما أسندت إليه وظيفة «مراقب التعليم الأولى» وضع الخطط لتعميم التعليم ، ومكافحة الأمية ، وظل يعمل من أجل ذلك حتى توفى سنة ١٩٢٩[١] .

وحسن البنا ، الذى تخرج من دار العلوم سنة ١٩٢٧ ، أسّس «جماعة الإخوان المسلمين» فى عام ١٩٢٨ بالإسماعيلية ، وهى الدعوة التى كانت تهدف إلى إحياء نظام الإسلام الاجتماعى وتطبيقه ، والإسهام فى الخدمة الاجتماعية الشعبية ، وكان لها نشاط ملموس فى النواحى الدينية ، والاجتماعية والثقافية ، وتجاوزت حدود مصر إلى جميع أقطار العالم العربى ، ثم امتدت إلى الهند وباكستان ، وتركيا ، وأوربا وأمريكا

وفى **مجال التعليم الجامعي** ، يبرز دور دار العلوم كعمل تأسيسى لا غنى عنه . فعندما قامت الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨ ، وكانت مقصورة على الدراسات الأدبية ، والفلسفية ، والقانونية ، كان لابد لها من أساتذة ينهضون بتدريس الأدب العربى ، والفلسفة الإسلامية ، والشريعة الإسلامية ، والتاريخ الإسلامى . وقد استعانت الجامعة بعدد من الأجانب ، ولكنها ما لبثت أن استعانت بأساتذة دار العلوم للمشاركة فى تدريس المواد العربية والإسلامية ، التى يحسنون فقهها ، ونقدها ، وتحليل نصوصها والتمييز بين أساليبها .

وهكذا تمت الاستعانة فى الجامعة الأهلية بكل من : حفنى ناصف ، ومحمد

(١) كان لعبد العزيز جاويش أثر بالغ فى حياة طه حسين ، وكتاباته الصحفية ، كما اعترف بذلك فى « الأيام » جـ ٣ ، ص ٢٠ – دار المعارف ، ط سادسة ١٩٨٢ .

المهدى ، وأحمد ضيف للأدب العربى ، وسلطان محمد للفلسفة والأخلاق الإسلامية ، ومحمد الخضرى للتاريخ الإسلامى ، وغيرهم ممن كانوا دائمين أو زائرين ، وقد تركوا من الآثار العلمية ما كان عبارة عن الخطوات الأولى فى مسيرة الدراسات الجامعية .

وعندما تحولت الجامعة الأهلية إلى حكومية سنة ١٩٢٥ ، وضمت لها كلية الحقوق ، استعانت هذه الكلية بعدد من أعلام دار العلوم فى مجال الدراسات الشرعية ، ومنهم أحمد أبو الفتح ، ومحمد زيد ، وأحمد إبراهيم .

أما كلية الآداب فقد استعانت بطائفة من أساتذة دار العلوم – ومنهم من درس فى أوروبا – للمشاركة فى مرحلة بنائها ، ومنهم إبراهيم مصطفى ، وطه إبراهيم ، وأحمد الشايب ، وعبد الوهاب حمودة ، ومصطفى السقا ، بجامعة فؤاد الأول (القاهرة) ومحمد خلف الله ، وإبراهيم اللبان ، وعبد السلام هارون ، فى جامعة فاروق (الاسكندرية) .

وهكذا نرى أن دار العلوم قد أسهمت بدور أساسى فى تحديث التعليم ، ليس فقط على مستوى المدارس الابتدائية والثانوية ، وإنما أيضاً على مستوى الجامعات المصرية ، التى ما لبث أساتذتها أن انتشروا لإنشاء الجامعات فى أنحاء الوطن العربى ، وفيها أيضا قام أساتذة دار العلوم ، والطلاب العرب الذين تخرجوا منها ، بدور رئيسى ، يتطلب بحثا مستقلا .

ومن ناحية أخرى ، فإن الظروف الجديدة التى مرت بها حركة التعليم الجامعى فى مصر كانت تقضى أن يقوم الأساتذة بوضع المؤلفات المناسبة للطلاب الجامعيين على أساس المنهج العلمى الحديث . وهذا يعنى أن يتم اختيار موضوعات معينة للدراسة ، يجرى عرضها بلغة تتسم بالدقة والوضوح ، وتناقش فى إطار عقلى ومنطقى مناسب . . وقد قام أساتذة دار العلوم فى هذا الصدد بدور هام ، يكفى أن نشير هنا إلى بعض نماذجه :

في مجال **النحو** ، كتب إبراهيم مصطفى : إحياء النحو ، وعباس حسن : النحو الوافي ، وعلى النجدى : تاريخ النحو ، وعبد العليم إبراهيم : النحو الوظيفى ، ومحمد عيد : النحو المصفى ، وأصول النحو العربى ، ومحمد حماسة عبد اللطيف : النحو والدلالة .

وفى مجال **علم اللغة الحديث** كتب إبراهيم أنيس : الأصوات اللغوية ، ودلالة الألفاظ، ومن أسرار اللغة، وتمام حسان : مناهج البحث فى اللغة ، واللغة العربية: معناها ومبناها ، وكمال بشر : الأصوات العربية، وعلم اللغة الاجتماعى ، وعبد الصبور شاهين: القراءات القرآنية فى ضوء علم اللغة الحديث، والعربية لغة العلوم والتقنية، وأحمد مختار عمر : البحث اللغوى عند العرب، ودراسة الصوت اللغوى، والسعيد بدوى: مستويات العربية المعاصرة .

وفى مجال **تاريخ الأدب** ، كتب عمر الدسوقى : فى الأدب الحديث ، والمسرحية ، وأحمد الحوفى : الوطنية فى شعر شوقى ، وعلى الجندى : شعر الحرب فى العصر الجاهلى ، وأحمد هكيل : الأدب الأندلسى ، وعبد الحكيم بلبع : النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ، والطاهر مكى : مصادر الأدب ، وامرؤ القيس ، وحمدى السكوت : سلسلة أعلام الأدب الحديث فى مصر ، ومحمد فتوح أحمد : الرمزية فى الشعر العربى المعاصر ، وعبد اللطيف عبدالحليم : شعراء ما بعد الديوان .

وفى مجال **البلاغة والنقد الأدبى** ، كتب أحمد بدوى : أصول النقد العربى عند العرب ، وحفنى شرف : البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق ، وبدوى طبانة : معجم البلاغة العربية ، ومحمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث ،والأدب المقارن ، وعبد الحكيم حسان : النظرية الرومانتيكية فى الشعر ، ومحمود الربيعى : فى نقد الشعر ، وعلى عشرى : استدعاء الشخصيات التراثية فى الشعر العربى المعاصر .

وفى مجال **الشريعة الإسلامية** ، كتب على حسب الله : أصول التشريع الإسلامى، ومصطفى زيد : النسخ فى القرآن الكريم ، ومحمد بلتاجى: عمر بن الخطاب

ومنهجه فى التشريع ، ومحمد سراج : النظام المالى فى الفقه الإسلامى ، وأحمد يوسف : الفقه الإسلامى ، ومحمد غنايم : فى التشريع الإسلامى ، وإسماعيل سالم : البحث الفقهى ، وصلاح سلطان : سلطة ولى الأمر .

وفى مجال **الفلسفة الإسلامية** ، كتب إبراهيم اللبان : الفلسفة والمجتمع الإسلامى، وأبو العلا العفيفى : فلسفة محيى الدين بن عربى (بالإنجليزية) والتصوف : الثورة الروحية فى الإسلام ، وإبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه ، ومحمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى بالإضافة إلى كتابه الهام : المنطق الحديث ومناهج البحث ، ومحمد كمال جعفر : التصوف : طريقا وتجربة ومذهبا ، وحسن الشافعى : المدخل إلى علم الكلام ، وحامد طاهر : الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث .

وفى مجال **التاريخ الإسلامي** ، كتب محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ، والخراج فى الدولة الإسلامية ، ومحمد حلمى أحمد : فى الخلافة الإسلامية ، وأحمد شلبى : موسوعة التاريخ الإسلامى ، وموسوعة الحضارة الإسلامية ، وعلى حبيبة : عصر الرسالة ، وخلافة الراشدين ، والمسلمون والصليبيون .

وإلى جانب وضع المؤلفات الحديثة فى شتى المجالات العربية والإسلامية ، قام أساتذة دار العلوم وخريجوها بالإسهام الرئيسى فى ميدانين مهمين هما : تحقيق التراث ، والترجمة من اللغات الأجنبية .

أما فى ميدان تحقيق التراث ، فقد كان لجهود أبناء دار العلوم أثر واضح فى إصدار عدد كبيرمن أمهات التراث العربى والإسلامى إصداراً علميا حديثًا ، يعتمد على مقابلة النسخ المخطوطة ، وتخريج ما بها من نقول ، مع التعريف بأعلامها ، وأماكنها ، وشرح غامضها ، ووضع الفهارس الكاشفة لها ، ومن أهم النماذج التى تمت فى هذا الصدد :

تحقيق مقدمة ابن خلدون لعلى عبد الواحد وافى ، والحيوان والبيان والتبين والرسائل

للجاحظ لعبد السلام هارون ، وديوان طرفة بن العبد لعلى الجندى وكتاب المحتسب لابن جنى الذى حققه على النجدى ، وطبقات الشافعية الذى حققه كل من محمود الطناحى، وعبد الفتاح الحلو ، ومناهج الأدلة لابن رشد الذى حققه محمود قاسم ، وفصوص الحكم لابن عربى ، الذى حققه وشرحه أبو العلا عفيفى ، واللمع لابن جنى الذى حققه حسين شرف ، وديوان الشماخ ، واشتقاق الأسماء اللذين حققهما صلاح الدين الهادى ، وغاية المرام فى علم الكلام للآمدى الذى حققه حسن الشافعى ، وتفسير مقاتل بن سليمان ، الذى حققه عبد الله شحاته .. ويمكن أن تطول هذه القائمة لو ذهبنا نتتبع ما قام به أبناء دار العلوم فى ميدان تحقيق المخطوطات ، ونكتفى بالإشارة إلى أن عددا من الأسماء التى تخصص أصحابها فى هذا الميدان قد حققت سمعة عالمية ، وفى مقدمتهم : عبد السلام هارون ، وإبراهيم الإبيارى ..

وأما فى **ميدان الترجمة** ، فإن أبناء دار العلوم كانوا من أوائل من استشعر أهمية نقل العلم الغربى الحديث إلى مصر والعالم العربى . ونظراً لتمكنهم فى اللغة العربية ، ولحسن اختيارهم من اللغات الأجنبية التى أجادوها ، استطاعوا أن ينقلوا إلى اللغة العربية عدداً من أهم المؤلفات الغربية ، سواء فى العلوم التى كانت تعتبرحديثة تماماً على العالم العربى فى ذلك الوقت كالتربية وعلم النفس ، أو الدراسات الحديثة التى كان المستشرقون يقومون بها حول الإسلام والمسلمين .

ومن أهم النماذج فى هذا الصدد :

كتاب كيف يعمل العقل الذى ترجمه محمد خلف الله أحمد ، والذوق الأدبى لبنيت ترجمة على الجندى ، والتطور الخالق لبرجسون ، وقواعد المنهج فى علم الاجتماع لدوركايم اللذين ترجمهما محمود قاسم ، والفكر العربى ومكانه فى التاريخ ترجمة تمام حسان ، ودور الكلمة فى اللغة ترجمة كمال بشر ، ودستور الأخلاق فى القرآن لدراز ترجمة عبد الصبور شاهين ، وأسس علم اللغة ترجمة أحمد مختار ،

وملحمة السيد ترجمة الطاهر مكى ، وبناء لغة الشعر ترجمة أحمد درويش ، والمنهج التجريبى : تاريخه ومستقبله ترجمة حامد طاهر ، وتاريخ التشريع الإسلامى ترجمة محمد سراج ، وتطور الفكر الفلسفى فى إيران لمحمد إقبال ترجمة حسن الشافعى .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن دور دار العلوم فى حركة الترجمة يستحق دراسة مستقلة ، تحصى ماقام به أبناؤها من أعمال ، وتبين صحة اختيارهم لها ، توضح طريقتهم الخاصة فى الترجمة ، والجهد الذى بذلوه فى تعريب المصطلحات الأجنبية ، ثم إلى أى حد بلغ تأثيرهم فى المترجمين الذين ساروا على خطاهم .

لكن التعليم الجامعى وما تطلبه من إعداد مادة تعليمية (مؤلفة أو محققة أو مترجمة) لم يكن هو مجال التأصيل الوحيد الذى قامت به دار العلوم فى مجال النهضة ، فقد قدمت دار العلوم عدداً من كبار الأدباء والشعراء الذين ازدهرت بهم الحياة الأدبية فى مصر الحديثة والمعاصرة . ويكفى أن نذكر من شعرائها فى الجيل الماضى : على الجارم ، ومحمد عبد المطلب ، وعبد الله عفيفى ، ومحمود غنيم ، والعوضى الوكيل ، وعلى الجندى ، وطاهر أبوفاشا ، ومحمود حسن إسماعيل . ومن شعراء الجيل التالى : هاشم الرفاعى ، ومحمد الفيتورى ، وأنس داود ، وفاروق شوشة ، وحامد طاهر ، وعبد اللطيف عبد الحليم . وفى مجال الرواية والقصة القصيرة ، تبرز أسماء محمد عبد الحليم عبد الله ، وأبو المعاطى أبو النجا ، ومحمود عوض عبد العال، وحسن البندارى .

وفى مجال المجامع العلمية ، يظهر دور دار العلوم فى واحد من أهمها على الإطلاق، وهو مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، الذى يرأسه الآن د. إبراهيم مدكور (خريج دار العلوم سنة ١٩٢٧) ويتولى أمانته الأستاذ إبراهيم الترزى (خريج دار العلوم سنة ١٩٥٤) . وفى خلال تاريخ هذا المجمع ، ضم إلى عضويته أكثر من ثلاثين عضواً من خريجى دار العلوم ، ومازال الكثير منهم يعمل بكفاءة فى مختلف لجانه ، التى تختص

بوضع المعاجم ، وتطوير أساليب اللغة العربية[١] .

ومن حقنا الآن أن نتساءل : هل كان على مبارك يتوقع لدار العلوم حين أنشأها أن تقوم بهذه الأدوار المتعددة فى مجال النهضة؟ الواقع أن دار العلوم أشبه بكرة الثلج –على حسب التعبير الغربى– التى تضخمت بالحركة، وزاد حجمها ووزنها مع مرور الزمن.

ولعلنا قد أوضحنا الآن – من خلال إشارات سريعة وخاطفة – إلى حاجة هذا الدور أو الأدوار إلى دراسة تفصيلية لكى تضع دار العلوم فى مكانها الحقيقى ، وتعيد لها أهليتها فى إطار المجتمع المصرى المعاصر . وفى هذا المجال تمت بعض الدراسات ولكنها قليلة جداً[٢] .

أما إذا حاولنا أن نضع أيدينا على أهم عوامل نجاح دار العلوم فى تأدية دورها عبر مسيرتها الماضية ، أمكننا أن نتبين ثلاثة عوامل رئيسية :

أولاً : المنهج الذى روعى فيه أن يضم العلوم اللغوية والأدبية إلى جانب العلوم الإسلامية ، بالإضافة لبعض العلوم الحديثة كالتربية وعلم النفس . ويلاحظ أن هذا المنهج يمتاز بالتنوع والتكامل فى نفس الوقت .

ثانيا : اختيار الطلاب من أفضل طلاب الأزهر عن طريق امتحان مسابقة يراعى فيها هيئة الطالب ، وسلامة نطقه ، وسعة أفقه ، بالإضافة طبعاً إلى معلوماته التى لم يكن ينقصها إلا قدر من التصنيف ، واللمسة العصرية التى تتميز بها دار العلوم .

ثالثا : اتباع سياسة حكيمة خاصة بالأساتذة تعمل على إرسال مبعوثين من أبناء

---

(١) انظر فى هذا الصدد : « المجمعيون فى خمسين عاما » للدكتور مهدى علام . القاهرة ١٩٨٦، و« مع الخالدين » للدكتور إبراهيم مدكور . القاهرة ١٩٨١ ، والتراث المعجمى للأستاذ إبراهيم الترزى ، وهو عن مجمع اللغة العربية فى عيده الخمسين (١٩٣٤ – ١٩٨٤) .

(٢) توجد رسالة جامعية عن « شعراء دار العلوم » ، وأخرى لباحثة أمريكية (بالإنجليزية) عن دور دار العلوم فى الحياة السياسية بمصر . والأولى موجودة بمكتبة الرسائل بكلية دار العلوم .

دار العلوم المتفوقين إلى جامعات أوربا (انجلترا ، فرنسا ، ألمانيا ، أسبانيا) لكى يطلعوا على الثقافة الغربية ، ويتزودوا بالمنهج العلمى الحديث . وبذلك كانت تتم عملية «تطعيم» فريدة من نوعها ، بين ما هو موجود فى التراث العربى والإسلامى ، وبين أحدث النظريات القائمة فى العالم الحديث والمعاصر ، لدى أساتذة دار العلوم العائدين من البعثات الغربية .

بهذه العناصر الثلاثة ، المتصلة بالمنهج والطلاب والأساتذة ، نجحت دار العلوم فى أداء رسالتها طوال القرن العشرين ، واستطاعت أن تكون لنفسها شخصية ذات معالم متميزة. والسؤال الآن: هل مازالت دار العلوم قادرة على مواصلة مسيرتها بنفس الكفاءة؟

الواقع أنها تسعى بكل طاقتها . ولكن إمكانياتها قليلة ، والظروف التى تعمل فيها صعبة . فمناهجها بحاجة إلى تطوير ، شأن كل شىء فى الحياة ، خاصة وأنه قد مضى عليها الآن أكثر من أربعين سنة بدون مساس . وطلابها بحاجة إلى اختيار دقيق ، كما يتم فى أقسام اللغة الإنجليزية أو الأسبانية ، بل كما اشترط ذلك على مبارك نفسه . فإن مدرس اللغة العربية ينبغى أن يختار مهنته تلك بالتطوع ، ولا ينبغى أن تفرض عليه بالتجنيد . أما أساتذة دار العلوم ، فهم بحاجة إلى مزيد من الاتصال بالعالم الخارجى ، وأقصد بالعالم الخارجى الأوساط العلمية والثقافية فى أوربا وأمريكا ، وفى مقدمتها الجامعات ومراكز البحث ، والمؤتمرات العلمية التى تعرض فيها أحدث ما توصل إليه الدارسون فى مجال الدراسات العربية والإسلامية .

وتبقى فى النهاية كلمة مختصرة ، وهى أن دار العلوم ليست مجرد كلية جامعية ، تستقبل أفواجاً من الطلاب لتخرجهم ، بعد أربع سنوات ، إلى ميدان العمل . وإنما هى اتجاه واضح المعالم ومن أهم خصائص هذا الاتجاه: التمسك بالتراث بينما ينفلت الآخرون تماماً إلى الحداثة ، والإفادة المتزنة من التحديث ، دون انغلاق تام على تراث الماضى . وهكذا فإنها تمضى وسط الوادى كما يسير نهر النيل .. بطيئاً ، ولكنه متجدد .

الثقافة في التليفزيون
بين الأصالة والمعاصرة

د. سامية أحمد أحمد علي*

تحاول الباحثة فى هذه الدراسة تحديد مشكلة الأصالة والمعاصرة من خلال المضمون الثقافى الذى يقدمه التليفزيون ، باعتباره أكبر وسائل الاتصال انتشارا بين الجماهير ؛ ولاسيما أن تراث مصر قد اتسم على « امتداد تاريخها العريق الضارب فى أعماق القدم ، وحتى الآن بسمة فريدة هى التواصل بلا انقطاع ، والتفاعل الإيجابى مع حضارات العالم القديم والحديث ، على نحو مكن لها من أن تظل رافعة لواء الريادة فى العصر الحديث أخذا بالتجديد والتحديث فى محيطها العربى ، وانفتاحا على الحضارة العالمية»[١] .

---

* أستاذ مساعد بقسم الإذاعة – كلية الإعلام – جامعة القاهرة .

(١) المجالس القومية المتخصصة : تقرير المجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام – الدورة الحادية عشرة ١٩٨٩ – ١٩٩٠ ، ص ٩ .

وهذه المكانة تفرض على وسائل الإعلام بالضرورة أن تستجيب لمقتضياتها ، من خلال الفهم الموضوعى لقضية الأصالة والمعاصرة .

وهذه القضية تقوم على أساس أن للتراث أهمية كبرى فى حياة الأمم ؛ إذ يحمل مقوماتها التى تثبت على مر الزمن ، فمنه حضارتها ، ومقوم أصالتها وشخصيتها المتميزة ؛ ومنه تستمد أصول تطورها وازدهارها الفكرى والمادى ؛ ويظهرنا مفهوم الأصالة على أن التراث المصرى والعربى والإسلامى يزخر بنفائث يجب الحفاظ عليها وتوثيقها والإفادة بما تحتويه من قيم ومعارف ؛ والتعريف بها من خلال وسائل الإعلام المختلفة ؛ ومن خلال التليفزيون بصفة خاصة .

فالتراث فى ضوء مفهوم الأصالة إذًا ؛ يمثل الدرع الواقى للكيان الثقافى ، وحمايته من أخطار الغزو الفكرى ؛ ولا سيما أن المفهوم العلمى للأصالة ؛ والمعاصرة ، لا يعنى « العزلة » عن الثقافات العالمية وإنما يقتضى دعم القدرة الانتقائية لدى المشتغلين بالبرامج الثقافية فى التليفزيون بصفة خاصة ؛ وهى القدرة التى تتيح لهم التمييز بين مختلف الأفكار والأساليب الحضارية الوافدة ؛ والتى يزيد من انتشارها التقدم فى وسائل البث الفضائى ؛ والمباشر .

ويقتضى هذا المفهوم التأكيد على أن (التبادل الحضارى ظاهرة دائمة ، وأن تيار الحضارة لا يسير فى اتجاه واحد ، فلا يوجد مجتمع تقتصر مهمته على دور «المعطى» ومجتمع آخر تقتصر مهمته على دور « المتلقى »)[1] .

من ذلك ؛ يصبح التعاون الحضارى — من خلال وسائل الإعلام بصفة خاصة — أمرًا لابد منه ؛ مع اعتماد هذه الوسائل بالضرورة على منابعنا الأصيلة؛ والإفادة من مقومات الأصالة فى الشخصية المصرية والعربية والإسلامية وفى ذلك ما يوضح المقصود

---

(١) المرجع السابق ص ٩ .

بالمشكلة البحثية فى هذه الدراسة ؛ والتى تتوجه صوب «الأصالة والمعاصرة فى البرامج الثقافية التليفزيونية » ؛ تأسيسا على أن الإعلام الثقافى يتضمن المقصود وغير المقصود . والجمهور « المستقبل » لبرامج التليفزيون يتفاعل فى ثقافة لها نظمها وقواعدها ؛ وأنواع السلوك بين الناس يكمل بعضها بعضا .

الثقافة : المصطلح والمفهوم :

ويذهب العلماء والدارسون إلى أن من العسير أن نعتمد على تعريف واحد لمصطلح الثقافة «Culture» ذلك أنه مصطلح بالغ التعقيد والأهمية ؛ ومن هذه التعريفات ما قدمه « كروبير A.L.kroeber » و«كلاكهون C.klukhohn»[1] من صيغة تأليفية تشتمل على معظم العناصر التى حظيت بموافقة علماء الاجتماع : ««فالثقافة تتألف من أنماط مستترة للجماعات الإنسانية ويتضمن ذلك الأشياء المصنوعة ؛ ويتكون جوهر الثقافة من أفكار تقليدية ، وكافة القيم المتصلة بها أما الأنساق الثقافية فتعتبر نتاج السلوك من ناحية وتمثل الشروط الضرورية لها من ناحية أخرى » .

وفى تعريفه المختصر للثقافة يقول العالم البيولوجى «هاتشينسون» G.E.HUTEHINSON أنها «فئة أو مقولة عامة للسلوك تظهر عند جماعة معينة » .

وهكذا نجد أن الخلاف بين العلماء حول مفهوم لفظ « الثقافة » نابع من الاستعمالات المتباينة للفظ نفسه ، فهو يطلع أحيانا على آداب خاصة من آداب الحياة أو على سلوك يخص أفراد طبقات اجتماعية معينة أو يقصد به معرفة آداب خاصة فى المعاملة «الإتيكيت» ، وقد يطلق اللفظ على الشخص واسع الاطلاع الذى عنده إلمام بكثير من المعارف ؛ ولكن المقصود من الثقافة فى سياق هذه الدراسة ؛ هو المفهوم

(1) C. Kluckhohn & w. kelly , "the concept of culture" R.linton (ed), the science of man in world crisis N.Y. Columbia university press 1945, p. 79 .

الاصطلاحى الاجتماعى الذى يصل إلينا عن طريق الأجيال الماضية وتتوارثه الأجيال .

ويذهب العالم البريطانى « تايلور »[1] إلى أن الثقافة بالمعنى الأثنوجرافى الواسع هى ذلك الكل المعقد الذى يتضمن المعرفة ، والعقيدة والفن والأخلاق ، والقانون ، والعادة ، وكل المقومات الأخرى التى يكتسبها الإنسان كعضو فى المجتمع .

ومن هذا التعريف يتبين أن « تايلور » لا يقصر الثقافة على جوانبها المادية ، فهو يحدثنا عن قدرات يمارسها الإنسان باعتباره عضوا فى مجتمع ، ولذلك يتضمن تعريفه العناصر غير المادية فى الثقافة أيضا ، تأسيسا على أن النواحى المادية وغير المادية فى الثقافة وحدة متفاعلة وتتضمنها الأنظمة الاجتماعية [2] .

وبعد سنوات من ظهور هذا التعريف ؛ صيغت تعريفات أخرى للثقافة كمفهوم رئيسى فى الأنثروبولوجيا ؛ وقد قام « كروبير » و« كلاكهون » بتحليل ما يزيد عن (١٦٠) تعريفاً باللغة الإنجليزية ؛ قدمها علماء الاجتماع ، والأنثروبولوجيا ، وعلم النفس، وغيرهم . وتمكنا من تصنيف هذه التعريفات وفقا لتوجيهاتها الرئيسية ؛ فهنا تعريفات اهتمت بالحصر والوصف ؛ وأخرى تاريخية وثالثة معيارية ، ورابعة ذات طابع نفسى ، وخامسة بنائية ، ثم أخيراً تعريفات تطورية . ويعتبر تعريف « فرانزبواس » «Boas» تعريفاً وصفيا نموذجياً ؛ إذ يذهب إلى أن الثقافة تتضمن كل مظاهر العادات الاجتماعية فى المجتمع المحلى واستجابات الأفراد نتيجة لعادات الجماعة التى يعيشون فيها؛ ومنتجات النشاط الإنسانى ، أما التعريفات التاريخية فهى تنتقى جانباً معيناً من الثقافة مثل التراث الاجتماعى ، كما يذهب إلى ذلك «رالف لينتون» . وتنظر المجموعة الثالثة إلى الثقافة كطريقة متميزة فى الحياة على نحو ما يذهب إلى ذلك «كلينبرج»

(1) Researches into the early history and development of civilization, London tohn-murray 1865, p.p 4 - 369 .

(2) Taylor : primitive culture , London , 1871 , p. 1 .

« O.KLINBERG » حين يقول : أن الثقافة « هى ذلك الكل المتعلق بأسلوب الحياة ، كما تحدده البيئة الاجتماعية » . أما « سوروكين» فيقول: « أن المظهر الثقافى لعالم ما فوق العضوى يتكون من المعانى والقيم ، والمعايير ، والتفاعل ، والعلاقات بينها ، والأشكال المتكاملة وغير المتكاملة ، وهكذا . ويتجسد كل ذلك فى الأفعال الظاهرة فى العالم الواقعى الثقافى الاجتماعى » .

أما التعريفات البنائية ، فأهم ما يميزها اهتمامها بالطابع النوعى للثقافة والعلاقات المتبادلة بين جوانبها المختلفة . ولهذا فإن الثقافة – فى ضوء هذه التعريفات – هى تجريد، أو نموذج تصورى ، يمكن الاستعانة به فى دراسة السلوك وتفسيره ، ولكنها ليست هى السلوك ذاته . وقد أكد «كلاكهون» أن الثقافة هى نسق تاريخى مستمد من الأساليب الظاهرة والكامنة للحياة التى يشارك فيها كل أعضاء الجماعة أو بعضهم .

على أن علماء الأنثروبولوجيا لا يقبلون تماماً فكرة الثقافة كتصور منطقى افتراضى أو كنموذج يرتكز على تجريد بعض أنماط السلوك ؛ وإن كان بعضهم مثل « رالف لينتون» و«بيدنى» و«هوايت» يعتبرون الثقافة ممثلة للسلوك الواقعى ، ويستخدمون فى نفس الوقت تعبيرات خاصة مثل الأساليب النمطية للسلوك وأشكال السلوك .

ومنذ عام ١٩٣٥ تقريباً اتجه علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية نحو استخدام مصطلح البناء الاجتماعى ، أكثر من استخدامهم لمصطلح الثقافة ، لكن ذلك لم يمنع من ظهور بعض التعريفات المشابهة لتلك التى قدمها العلماء الأمريكيون ، فقد كتب «فيرث R.Firth» يقول : «إذا نظرنا إلى المجتمع على أنه يمثل مجموعة من الأفراد ، فإن الثقافة طريقتهم فى الحياة ، وإذا اعتبرناه مجموعة العلاقات الاجتماعية فإن الثقافة هى محتوى هذه العلاقات . وإذا كان المجتمع يهتم بالعنصر الإنسانى ، وبتجميع الأفراد والعلاقات المتبادلة بينهم ، فإن الثقافة تعنى بالمظاهر التراكمية المادية واللامادية التى يتوارثها الناس ، ويستخدمونها ، ويتناقلونها . وللثقافة محتوى فكرى ينظم الأفعال

الإنسانية ، وهى من وجهة النظر السلوكية سلوك متعلم ، أو مكتسب اجتماعيا ، وهى فوق كل ذلك ضرورية كحافذ للفعل»[1] .

ويذهب « ماير فورتس » «M.FORTES» إلى أن الثقافة هى المظهر الكيفى للوقائع الاجتماعية ، ويستخدم مفهوم البناء لدراسة الملامح المميزة للأحداث الاجتماعية التى تبدو من الناحية المثالية ، قابلة للتحليل والوصف الكمى » .

ويذهب « كلارك ويسلر» «C.LARK WISSLER» إلى أن هناك حدا أدنى لعناصر الثقافة لابد وأن يوجد عند كل جماعة سواء أكانت جماعة بدائية أو متقدمة ، ويجمع هذه العناصر فى تسعة أجزاء يطلق عليها لفظ الأنماط الثقافية العامة «UNIVERSAL CULTURE PATTERNS» وهى :

١– اللغة أو الكلام .

٢– الخصائص المادية والمهارات المتعلقة بها .

٣– الفــــن .

٤– الأساطير ، والمعارف العلمية .

٥– الخبرات الدينية .

٦– الأسرة والنظام الاجتماعى .

٧– الملكية .

٨– الحكومة .

٩– الحرب .

---

(١) محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع ، القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ١١١ .

ويذهب بعض العلماء إلى أن «كلارك» قد عمد إلى التعميم بعض الشيء لأن بعض البدائيين لا يعرفون الحكم المنتظم أو الحرب النظامية ، ولذلك نكون أقرب إلى الدقة إذا ذكرنا أن مبادئ هذه العناصر هي النمط العام الذى يوجد عند كل جماعة ولا تفتقدها جماعة ما[١] .

التليفزيون ومشكلة الثقافة :

إن وسائل الإعلام تؤثر على المجتمع ؛ كما تتأثر به فى نظامها الاتصالى ؛ ذلك أن «طبيعة المجتمع ذات تأثيركبير على وسائل الإعلام ، إذ اعتمد التطور الضخم أو الشامل لوسائل الإعلام كأدوات لنقل المعلومات والترفيه فى المجتمعات الغربية على تقدم تلك المجتمعات تكنولوجيا ؛ وعلى ثرواتها الضخمة وعلى ازدياد وقت الفراغ الاجتماعى . هذا التقدم إلى جانب الثراء وازدياد أوقات الفراغ جعل حاجة الناس فى تلك المجتمعات تتزايد إلى المعرفة والترفيه مما حتم ظهور وسائل إعلام حديثة وزاد من أهمية تلك الوسائل. ولكن انتشار وسائل الإعلام بين مختلف الطبقات الشعبية فى القرن الماضى بسبب التطورات الاقتصادية التى أحدثتها الثورة الصناعية وانتشار المؤسسات الديمقراطية والتعليم الشعبية وظهور وسائل الإعلام الجماهيرية كان سبباً فى ظهور مشكلة اجتماعية جديدة عرفت فى القرن العشرين بظاهرة الثقافة الجماهيرية ، أى المضمون الثقافى الهابط الذى نشرته وسائل الإعلام الواسعة الانتشار فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والقرن العشرين[٢] .

ويذهب علماء الإعلام إلى أن التكنولوجيا الحديثة قد أنتجت وسائل جديدة أيضا مثل السينما والراديو والتليفزيون تتناسب بشكل خاص مع «الإنتاج والتوزيع

---

(1) Ogburn and nymkoff : hand book of sociollogy p.24 .

(٢) جيهان أحمد رشتى : الأسس العلمية لنظريات الإعلام ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٥ ، ص ٣٨٥ .

الجماهيرى». وقد تطلبت اقتصاديات وسائل الإعلام الوصول إلى جماهير أكثر . لهذا كان من المحتم أن يتغير المضمون ليشبع احتياجات الفئة الجديدة التى بدأت أهميتها تزداد[١] .

ويذهب الباحث «ماكدونالد» إلى أن هناك ثلاث ثقافات مختلفة فى المجتمع الجماهيرى مثل : الولايات المتحدة :

أولاً : الثقافة الراقية أو العليا .

ثانياً : الثقافة الجماهيرية .

ثالثًا : الفن الشعبى .

والثقافة الراقية أو العليا هى الثقافة التى امتدحها «دوتو كفيل» وهى تشير إلى العمل الدءوب الذى تقدمه الموهبة العظيمة ؛ والعبقرية وهو العمل الذى يحاول أن يصل إلى أقصى درجة من أجل الفن ... هذا العمل صنعته الصفوة الثقافية أو تم صنيعه تحت إشراف تلك الصفوة الثقافية . وأفراد تلك الصفوة هم القمة بين الرجال فى مجال التعليم ، والجماليات ، والترفيه ، وهم يحملون أسس قيم ومستويات ذلك المجال ، ويعتبرون نماذج للآخرين الذين يعملون فى ذلك المجال»[٢] .

أما الثقافة الجماهيرية فهى تشير إلى «السلع الثقافية التى تنتج فقط من أجل السوق الجماهيرى وهى سلع متماثلة ومتشابهة لأنها تميل إلى إرضاء أذواق جمهور غير متنوع . ووفقا «لتوكفيل» فإن هذه الثقافة الجماهيرية وإن كانت جذابة إلا أنها

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٨٦ .

(2) Harold L.wilensky : "Mass society and mass culture, in bernard berlson and morris janmitz (eds) reader in public opinion and communication , 2nd edition, N.Y., the free Press, 1966 p. 295 .

ليست أصيلة تماماً لأنها تهدف إلى الاستهلاك الجماهيرى وليس إلى تحقيق الكمال. وتتميز الثقافة الجماهيرية بأنها تجعل الجمهور مهتماً بالرموز التى تتناول الأشياء العامة والاهتمامات البعيدة [1] .

ويقصد بالفن الشعبى «FOLKLORE» ؛ وفقا لعلماء الأنـثروبولوجيا ؛ التراث غير المكتوب الذى تعبر عنه القصص الشعبية ، والأغـانى والحكم والأمثال الشعبية . وترجع صياغة مصطلح « الفولكلور » إلى العالم الانجليزى «أمبروس ميرتون» «MERTON AMBROSE» منذ أكثر من قرن مضى ، حين ذهب إلى أن : « ما نعرفه هنا فى إنجلترا على أنه التراث الشعبى يمكن أن نعبر عنه بمصطلح ملائم هو فولكلور «FOLKLOR» ومنذ ذلك الوقت شاع استخدام المصطلح فى اللغات الأوروبية.

ويذهب علماء الإعلام إلى أن الثقافة الجماهيرية «MASS CULTURE» قد استمدت مضمونها من ثقافه الصفوة ؛ ومن الثقافة الشعبية معاً ؛ وكانت ثقافة الصفوة قبل انتشار وسائل الإعلام الجماهيرية فى القرن التاسع عشر، منفصلة تماما عن الثقافة الشعبية. ولكن الثقافة الجماهيرية التى استمدت مضمونها من ثقافة الصفوة والثقافة الشعبية ، أصبحت مختلفة تماما عن هاتين الثقافتين .

وتأسيسا على هذا الفهم ؛ يمكن القول أن الثقافة الجماهيرية ؛ أصبحت تشير بوجه عام إلى الثقافة المميزة للمجتمع الجماهيرى الذى يصاحب المدنية الحضارية والصناعية الحديثة ، ولكنها توجد أيضا بدرجات متفاوتة فى المجتمعات التى لاتزال فى طريقها إلى التصنيع ؛ ويتخذ وصف الثقافة الجماهيرية وتفسيرها صورا متعددة ، ولكن المهم أن « الجماهير تستهلك وتستمتع بثقافة تختلف اختلافا جوهريا عن الثقافة التى كانت محل استمتاع (فى الحاضر والماضى) عناصر الصفوة فى البناء الاجتماعى. والاختلاف هنا يمتد إلى المضمون والكيف معا ؛ لأن عناصر الموضوع فى الثقافه

---

(١) جيهان أحمد رشتى : مرجع سابق ، ص ٣٩١ .

الجماهيرية تنتقل وتنتشر من خلال وسائل الاتصال الجماهيرية الحديثة ؛ كما أنها تتأثر في نواحي هامة منها بالقدرة على «تسويقها» وكذلك بحجم «السوق» الذى يستهلكها[١] .

والسؤال الذى تطرحه الثقافة الجماهيرية على هذا النحو ، هو : لماذا أصبحت من خلال وسائل الإعلام « مشكلة » ملحة ؛ يطالب العديد من المفكرين والمصلحين بتغيرها؟ تقول د. جيهان رشتى : أن الكثيرين يرون أن المضمون الردىء أى المضمون الجماهيرى يتغلب على المضمون الجيد ويقضى عليه . فحين يتنافس الفن الجماهيرى يخرج منتصرا دائما . ويقال أن قانون «جريشام» له فى مجال الثقافة دور مماثل لدوره فى مجال التناول النقدى ؛ فالمضمون الردىء يطرد المضمون الجيد[٢] .

التليفزيون والثقافة في مصر :

مشكلة الثقافة الجماهيرية تصبح أكثر إلحاحاً ؛ فى هذا العصر الذى تحول فيه العالم إلى « قلعة صغيرة » إذا استطاع التليفزيون أن ينقل « كبريات الأحداث أثناء وقوعها إلى مشارق الأرض ومغاربها ، وبذلك ألغى حدود الزمان والمكان ؛ وبجاذبية برامجه الملونة أصبح يشارك البيت والمدرسة والكتاب فى تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس القيم والتمكين للقيم والنماط السلوك حتى قيل بحق إن الجيل الجديد فى مصر وغيرها من دول الأرض – ينشئه ثلاثة أباء هم الأب والأم والتليفزيون وهو قول تؤيده الدراسات والإحصاءات والتجارب الحديثة فى دول متقدمة كأمريكا وكندا وبريطانيا وفرنسا والدنمارك ونيوزلاند والسويد وأسبانيا ... أثبتت كلها أن برامج التلفزيون تترك بصماتها على الشباب عامة وعلى الأطفال بوجه خاص فهؤلاء جميعا يستمدون منه الكثير من خبراتهم ومعلوماتهم عن الحياة ، والكثيرون منهم ، حتى المشاهدين من الكبار لا يسهل عليهم أن يميزوا بين الواقع الذى نعيشه والواقع المتخيل فى برامج

(١) سهير جاد : الإعلام الثقافى والبرامج التليفزيونية ، القاهرة ، هيئة الكتاب ، ص ١١٥ .

(٢) جيهان أحمد رشتى : مرجع سابق ، ص ٣٩٣ .

التليفزيون[1] .

ومن هنا قيل بحق أن وسائل الإعلام وفى مقدمتها التليفزيون ، قد أصبحت جماهيرية ، وكان تأثيرها وبائيا ، ومن الخطأ أن يقال « إن الوباء لا يكون مضراً إذا نجا من ضرره بعض الأفراد ، وإذا كنا نتفق على إيجابيات التليفزيون كما تتمثل فى تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس المفاهيم والقيم وأنماط السلوك .... فإننا أيضا يجب أن نعرض لسلبيات هذا الجهاز الجماهيرى ؛ ولاسيما فى الدول النامية ومن أهم هذه السلبيات أن المشاهد يقبل بالتكرار والإلحاح ما كان يرفضه من قبل ، فالتليفزيون يسهم فى تنمية العقل والوجدان عند مشاهديه صغارا وكبارا ، ولأن مشاهدته لاتكلف صاحبها جهداً ؛ صرف الكثير من مشاهديه عن القراءة ، ومن شواهد هذا أن فى إحصاءات اليونيسكو أن مصر فى عام ١٩٦٥ قد أصدرت مطابعها ٣٢٥٥ كتاباً – وهو رقم يزيد على كل ما أصدرته الدول العربية من كتب فى عام ١٩٨١ ... ولكن نصيب مصر من الكتب الصادرة فى عام ١٩٨١ قد انخفض إلى ٥٠٠ كتاب»[2] .

إن المتعلمين وأشباه المتعلمين فى مصر قد قنعوا بالحصول على شهادات «عليا» ووجدوا طريقهم إلى الكتابة والتأليف والنشر ، دون أن يعانوا مشقة فى التماس الثقافة الحقيقة من أصولها المختلفة ، ومن هنا كانت أمية هؤلاء المثقفين.

ونشير هنا إلى مناظرة طريفة بين «روز نبرج» و« دافيد واننج هوايت » وهما محررا كتاب «الثقافة الجماهيرية » الذى يحتوى على العديد من المقالات حول الفنون الرائجة بين الشعب، وقد كتب المؤلفان فى مقدمة الكتاب مقالتين عن الثقافة فى أمريكا .

تتلخص اتجاهات «روز نبرج » عن أثر وسائل الإعلام فى نسيج الثقافة فى أن

---

(١) محمد كامل عبد الصمد : التليفزيون بين الهدم والبناء ، الإسكندرية ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، ط ١ ، ١٩٨٥ ، ص ٩١ .

(٢) توفيق الطويل : الجانب الثقافى فى برامج التليفزيون ، بحث نوقش فى شعبة الثقافة بالمجلس القومى، ١٩٨٥ .

وسائل الإعلام » تشكل تهديدا خطيراً على استقلال الإنسان ، وإذا عرفنا أنها قد تحتوى أيضا على بعض البذور الصغيرة من الحرية فإن ذلك لا يؤدى إلا إلى تحويل الموقف المتردى إلى موقف ميؤس منه تقريباً . فلا يوجد شكل فنى ، أو مجموعة معارف أو نظام أخلاقى له من القوة ما يكفى لمقاومة عملية التبسيط الجماهيرى . فالثقافة الجماهيرية كما يذهب إلى ذلك « روز نبرج » تنتج بطريقة تجعلها غير محتاجة إلى جهد وهو يقول : إن غمر السوق بأعمال « شكسبير » جنبا إلى جنب مع أعمال «ميكى اسبيلين» يضع علما من أعلام الأدب العالمى على نفس المستوى مع من يتملق الجمهور بطريقة رخيصة ويوحى للقراء أن كلا العملين يحتاج إلى نفس الإعداد .

إن التليفزيون – كغيره من وسائل الإعلام – حريص على أن « يحشد على شاشته برامج للرياضة والفن ونجومه ويسرف فى إذاعة برامج لكل طائفة منهما حتى لقد نرى فى وقت واحد على شاشة إحدى القناتين نوعاً من الكرة وعلى القناة الأخرى مصارعة حرة ... أو نرى فى وقت واحد على إحدى القناتين فنانة تغنى ، وعلى الأخرى ندوة يشترك فيها المشتغلون بالمسرح ... ومثل هذا يحدث كثيراً[١] .

وفى ذلك طرح لمشكلة الثقافة فى وسائل الإعلام ؛ يلخصه «دوايت ماكدونالد» حين يذهب إلى وجود ثلاث ثقافات مختلفة : ثقافة رفيعة ، وثقافة جماهيرية ، وثقافة شعبية ، ونخلص إلى أن «جاذبية الثقافة الجماهيرية والتى يطلق عليها الألمان كلمة «كيتش KITSCH» على سبيل السخرية ، ومكاسبها قد أخذت تؤثر تدريجيا فى الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية » ويقول : «لو كانت هناك ثقافة للصفوة محددة تحديدا واضحا، لأصبح من الممكن إذا ، أن تكون للجماهير ثقافتها « الكيتش » وللصفوة ثقافتها الرفيعة بحيث يصبح الجميع سعداء، ولكن الحد الفاصل قد طمس ... ذلك أن فريقا كبيراً من السكان، له دلالته الإحصائية، فيما أستطيع أن أظن ، يواجه مواجهة مزمنة بالاختيار

---

(١) توفيق الطويل : مرجع سابق ص ٢٣ .

بين الذهاب إلى السينما أو إلى حفل موسيقى وبين قراءة « تولستوى» أو قراءة قصة بوليسية ، وبين مشاهدة لوحات الفنانيين القدماء العظماء أو مشاهدة عرض تليفزيونى . أى أن أسلوب حياتهم الثقافية مفتوح لدرجة أنه مسامى ... فالفن الجيد يتنافس مع «الكيتش» والأفكار الجادة تتنافس مع الأشكال التجارية والغنم كله فى جنب واحد .

فيبدو أن قانون «جريشام» يعمل فى التداول الثقافى كما يعمل فى تداول النقود، فالمادة الرديئة تطرد المادة الجيدة ، مادامت أسهل فى الفهم و الاستمتاع. وتلك السهولة فى التحصيل ، هى التى تجعل « الكيتش » يباع فوراً على نطاق واسع كما أنه هو الذى منعه ، أيضا ، من بلوغ أى مستوى رفيع[1] .

هكذا يذهب «ماكدونالد» إلى أن الثقافة الجماهيرية ليست فقط رديئة فى حد ذاتها ولنفسها وإنما هى تجعل الثقافة كلها متجانسة وتحط من قيمتها كلها ويتفق معه فى ذلك « كليمنيت جرينبرج » ، الذى يعتقد أن « الكيتش » يقوم بهضم أولى للفن من أجل المشاهد ، ويعفيه من الجهد ، ويزوده بأقصر السبل إلى المتعة الفنية ، بحيث يدور حول ما هو صعب ، بالضرورة ، فى الفن الأصيل[2] .

على أن د. الطويل يوضح المشكلة الثقافية فى وسائل الإعلام من طريق آخر حين يتناول نصيب الثقافة فيها ، ويناقش قول المسئولين عن التليفزيون «إن الثقافة هدف أساسى قررته مادة فى قانون إنشائى وأكثر برامجنا تشهد أننا نطبق المادة بأمانة» .

ويعلق على قولهم حين يعقب : «هم على حق إذا قصدنا الثقافة فى معناها الواسع الفضفاض الذى يدخل فيه مباريات الكرة على اختلافها والمصارعة الحرة وسائر فروع

---

(١) جريد الأهرام : الفلسفة النقدية ووسائل الإعلام ، عمود « شوادر » ، جريدة الأهرام ، ١٦/ ٧/ ١٩٩٣ .

(٢) وليام ل. ريفرز وآخرون : وسائل الإعلام والمجتمع الحديث ، ترجمة د. إبراهيم إمام ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٣٢٩ .

الرياضة ، ونشرات الأخبار ودروس محو الأمية والمسلسلات والمسرحيات والإعلانات ... وغيرها مما يثير شكوى الجماهير ، وكنموذج للبرامج الثقافية يشير إلى برنامج المسابقات «حاول تفتكر» ، وفيه تقدم الدولة جوائز مالية لكل من يجيب على سؤال ، ومن هذه الأسئلة :

١- ما اسم أول مذيعة ظهرت على شاشة التليفزيون عند بدء الإرسال التليفزيونى؟

٢- ما اسم أول مذيع ظهر على الشاشة ؟

٣- إليكم لقطات من مسلسل عرضه التليفزيون خلال الخمسة والعشرين عاما الماضية ، ما اسم هذا المسلسل ؟

٤- إليكم لقطة من مباراة كرة بين فريقين ، فما اسم الفريقين المشتركين فى المباراة ؟ ....

وهكذا ولمن يجيب على أى سؤال جائزة مالية [من الدولة] اعترافا بنبوغه وتقديرا لعبقريته .... !!

وتعرض الشاشة هذا فى بلد عريق له ماضى وحاضر ، كلاهما حافل بأمجاد قومية وعلمية وفنية ... وفى كل مجال منها يمكن توجيه سيل من الأسئلة التى تكشف عن مدى ثقافة المشتركين فى المسابقة ، ولكن يبدو أن الذين يعدون البرامج الثقافية ليس لديهم المام كبير أو قليل بشىء من هذه الأمجاد ... ! وذلك إلى جانب أن البرامج الثقافية كثيراً ما تنطوى على أخطاء تاريخية أو علمية فتشيع بين المشاهدين .

ومن ذلك يتضح أن هناك جوانب من الفن -كبعض الرسوم واللوحات والموسيقى مثلا - منفصلة تماما عن وسائل الإعلام الحديثة ولكن الجزء الأكبر من الثقافة الجماهيرية تقدم عن طريق وسائل الإعلام . والواقع أن أشد المآخذ الموجهة إلى الثقافة المعاصرة من نقاد وسائل الإعلام ، تتركز على عالم الصحف ، والمجلات والراديو

والتليفزيون والكتب والأفلام . ويقول النقاد الأمريكيون : إنه لو لم تكن وسائل الإعلام بهذا القدر من الانتشار ، لما كانت الثقافة الجماهيرية بهذه الخطورة المحدقة ، ولو لم تكن عائدات وسائل الإعلام بهذا القدر من الإغراء ، لما وجدت الثقافة الجماهيرية أن السبيل ميسر أمامها لتخريب الثقافة الرفيعة والفن الشعبى(١) .

إن وسائل الإعلام تقوم بواجبها إذا أسهمت فى «تكييف» البناء الثقافى والاقتصادى والحضارى لبناء الإنسان الحر ، وأن على هذه الوسائل والتليفزيون بخاصة ، أن تدخل الفرد والمجتمع فى اعتبارها ، بحيث تشبع عقله وروحه وتجعله يواكب تطورات المجتمع ، ويعمل على تنميتها قوميا وثقافيا ودينيا واقتصاديا وحضاريا بوجه عام ، مع الاهتمام البالغ بجانب التطبيق وعدم الاقتصار على الجانب النظرى وحده .

البرامج الثقافية ومفهوم الأصالة والمعاصرة :

هناك شبه اتفاق على صعوبة تحديد ماهية البرامج الثقافية ؛ لأن أى برنامج لا يخلو من محتوى ثقافى ، كما أن وصف البرامج بأنها ثقافية أمر لا يتفق حوله كل تصنيف، وما يعد برنامج ثقافيا فى أحد البلاد قد لا يكون كذلك فى بلد آخر ؛ بل إن بعض الأجهزة الإعلامية فى بعض الدول لا نجد فى خريطة برامجها برامج معينة توصف بوصف البرامج الثقافية (تليفزيو الدنمارك ، والبرازيل، وفرنسا ، وألمانيا ، وبلجيكا)(٢) .

ويذهب المفكرون إلى أن مشكلة الأصالة والمعاصرة من أحدث المشكلات التى أخذت تستحوذ على اهتمام المثقفين فى الآونة الأخيرة ، وترجع جذورها إلى المرحلة التالية لفترة النهضة الحديثة . وتتمثل جوهر المشكلة فى كيفية التعايش أو الامتزاج بين

---

(١) جريدة الأهرام : مرجع سابق .

(٢) سهير جاد : البرامج التليفزيونية والإعلام الثقافى ، هيئة الكتاب ، ١٩٨٧ ، ص ٣٩ .

التراث الإسلامى والثقافة الغربية[1] .

وحين تقوم البرامج الثقافية برسم سياستها الإعلامية ؛ يجب أن تسعى إلى تحقيق المعادلة الصعبة بين الأصالة والمعاصرة فى مضمونها الثقافى ؛ ذلك أن «الأصالة تتيح للأمة أن ترجع إلى شخصيتها وذاتيتها التى كونتها الأحداث والأجيال والمؤثرات الأصيلة فى حياتها من الدين واللغة والآمال والآلام والعوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية[2] .

والأصالة تعنى «الشيء العريق والرأى المحكم والشيء الأصيل هو ذو الأصل الضارب فى الأعماق ، فالأمة ذات الأصالة هى ذات التاريخ والماضى الرائع ، وذات الجذور القوية العميقة المتصلة بذلك التاريخ وبذلك الماضى ، ليس بكل الماضى بما فيه غث وثمين بل الارتباط الوثيق بما فيه من عناصر الحقيقة والصواب والخير والجمال والسمو والقوة، والأصالة هى فن الانتقاء من الماضى، والمعاصرة هى القدرة على الانتقاء من الحاضر» والأصالة الحقيقية تكمن فى المزج الذكى بين تراثنا وما يقدمه اليوم العقل الإنسانى من إبداعات ، والحاضر هو تراث الماضى مضافا إليه اجتهاد اليوم[3] .

مما تقدم يمكن القول أن البرامج الثقافية فى التليفزيون ؛ يجب أن تنبع من المفهوم العام لثقافة مصر ؛ والذى يذهب إلى أنها المكون الفكرى فى البناء الاجتماعى ؛ ويجمع الأفكار الأساسية للمكونات الأخرى سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وهى لذلك تتضمن عناصر ثلاثة هى : التراث التاريخى والحضارى فى فتراته المتعاقبة ، والمؤثرات الداخلية المتفاعلة مع مكونات البناء الاجتماعى فى فترة ما ، والمؤثرات الناتجة عن

---

(١) حامد طاهر : خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر فى : دراسات عربية وإسلامية ، الجزء التاسع ، ١٤١٠هـ ، ١٩٨٩م ، ص ٥٢ .

(٢) مجلة الثقافة : مايو ، ١٩٧٤ .

(٣) الأسبوع الثقافى : الرياضى ، عدد الجمعة ، ١٢ من ربيع الأول ، ١٣٩٤هـ .

الاتصال مع العالم الخارجى ومدى القبول أو الرفض للمفهوم العام والمفهوم الخاص للثقافات الأخرى .

ومن تفاعل هذه العناصر تسهم البرامج التلفزيونيه فى بلورة الثقافة المصرية ؛ لتكتسب ذاتيتها من إسهام المفكرين و المبدعين .

وفى مواجهة المؤثرات الداخلية ؛ تحتاج البرامج الثقافية فى التليفزيون إلى مزيد من العناية والاهتمام والوعى بما يمكن أن تؤديه للمجتمع من خلال فهم عنصرى الأصالة والمعاصرة فى البناء الثقافى بالفكر والمضمون والأداء الفنى والإفادة من إمكانات التليفزيون فى إحياء الماضى وإثراء الحاضر وإعداد المستقبل .

إن البرامج الثقافية فى التليفزيون ؛ تستطيع أن تحقق هدفها الثقافى ؛ حين توجه عناية خاصة لتأصيل الثقافة فى مصر بمفهومها الخاص والعام وكذلك حين تتوسع فى مفهوم التراث كعنصر من عناصر الثقافة فى مصر وتقيمه من خلال الإمكانات الفنية للتليفزيون ؛ ومتابعة التطورات الحديثة المستمرة المصاحبة لثورة المعلومات فى العصر الحديث ؛ والاهتمام بالبرامج العلمية فى تبسيط العلوم والتعريف بالجديد دائماً .

وتذكر الباحثة هنا أن المجلس القومى للثقافة والإعلام قد أوصى بالاهتمام الخاص بما تقدمه الإذاعة والتليفزيون من مواد ثقافية وإعلامية باعتبارهما مدرسة جماهيرية مجانية واسعة التأثير ، وزيادة مساحة هذه المواد فى برامجهما[1] .

---

(١) تقرير المجلس القومى ، الدورة ١٢ – ١٩٩٠ / ١٩٩١م .

ثانيًا : نتائج الدراسة التحليلية

ومن هنا تقوم الباحثة بدراسة تحليلية تستهدف دراسة عنصرى الأصالة والمعاصرة فى البرامج الثقافية بالتليفزيون المصرى ، وفى ذلك ما يحدد مشكلة البحث وأهداف الدراسة الأمر الذى يتبلور فى فروض البحث التالية :

فروض الدراسة :

الفرض الأول : أن نسبة البرامج الثقافية أقل بكثير من المواد الأخرى التى تشملها خريطة التليفزيون .

الفرض الثاني : أن البرامج الثقافية فى التليفزيون بمفهومها الاصطلاحى تشمل الفنون والعلوم والأدب، وتطغى المادة الفنية على المادة الأدبية والعلمية، وأن القضايا التى **تناقش فى البرامج التليفزيونية تركز على الموضوعات المعاصرة وفى قليل من الأحيان** تمس جوانب الأصالة .

الفرض الثالث : أن البرامج الثقافية التليفزيونية تتكامل مع وسائل الثقافة، والفنون الأخرى كالكتاب والمسرح والسينما .

الفرض الرابع : أن اللغة فى البرامج الثقافية تتعامل مع المستوى الفصيح فى معظم البرامج على اعتبار أن اللغة العربية الفصحى هى المقوم الثقافى الأول فى الثقافة العربية ، فضلاً عن أنها من أهم مقومات الأصالة فى الفكر العربى .

الفرض الخامس : أن البرامج التى تتناول التراث قليلة جدا فى برامج التليفزيون مما يشكل قصورا فى دعم الأصالة الثقافية .

منهج الدراسة

ولدراسة هذه الافتراضات تستخدم الباحثة أسلوب تحليل المضمون الذى يهدف إلى تحليل المضمون الظاهرى للرسالة تحليلاً موضوعياً ومنتظماً .

وترى أن أيسر سبيل لهذه الدراسة من حيث قياس عنصرى الأصالة والمعاصرة فى البرامج الثقافية هو دراسة مضمون هذه البرامج دراسة تحليلية فى إطار مفهوم الثقافة الذى تناولته الباحثة فى الجزء الأول من هذه الدراسة .

عينة الدراسة :

ولإجراء هذا البحث اختارت الباحثة الفترة من ١/ ٤/ ١٩٩٣ حتى ٣٠/ ٦/ ١٩٩٣ لدراسة البرامج الثقافية على القناتين الأولى والثانية :

نتائج الدراسة التحليلية :

١- نسبة البرامج الثقافية إلي المواد التليفزيونية :

وتتضح هذه النسبة من الجدول التالى رقم (١)

جدول رقم (١)

نسبة البرامج الثقافية إلى المواد التليفزيونية الأخرى خلال فترة الدراسة

نوعية المادة أو المضمون	ق١		ق٢		الاتجاه العام
	ق س	٪	ق س	٪	
البرامج الثقافية	٦٩ر٣٠	٤	١٠٦	٧	٥ر٥
باقى البرامج والمواد التليفزيونية الأخرى	١٤٩٥ر٢٠	٩٦	١٤١٢ر٤٠	٩٣	٩٤ر٥
الإجمالى خلال (ال٣) أشهر	١٥٦٤ر٥٠	١٠٠	١٥١٨ر٤٠	١١٠	١٠٠

من الجدول السابق رقم (١) يتضح لنا أن الفرض الأول صحيح فى جملته وتفصيله وهو الفرض القائل « أن نسبة البرامج الثقافية أقل من المواد الأخرى التى تشملها خريطة التليفزيون » .

فقد أثبتت الدراسة التحليلية كما يتضح من الجدول السابق أن الاتجاه العام للبرامج الثقافية فى القناتين معا لا تزيد نسبته عن (٥ر٥٪) فى حين تحتل البرامج والمواد الترفيهية والإعلامية والسياسية ..... وهكذا فى الاتجاه العام (٥ر٩٤٪) وهى نسبة قليلة جداً لا تتمشى مع الأهداف الثقافية لهذه الوسيلة الجماهيرية ، وإن كانت نسبتها تزيد فى القناة الثانية (٧٪) عن القناة الأولى (٤٪) فإذا وضعنا فى الاعتبار أن التليفزيون المصرى يتعامل مع جمهور عريض لدول نامية تزيد فيها نسبة الأمية ويقل فيها الاعتماد على الكتاب كوسيلة رئيسية من وسائل الثقافة لزادت خطورة هذه النسبة .

ومن الطريف أنه على الرغم من قلة هذه النسبة المخصصة للبرامج الثقافية من حيث الكم فإنها من حيث الكيف أيضا تحتوى على الغرائب . إذ يحسب على البرامج الثقافية الكثير من المواد الترفيهية ومن ذلك برامج «أوسكار» و«نادى السينما» وفيها يستدعى خبير لإلقاء الأضواء على هذه البرامج ، ويدور التعليق فى الأفلام مثلا حول سيرة المخرج ومعد البرنامج والممثلين وفى التعليق على أفلامنا المصرية كثيرا ما تنتقل المذيعة إلى حيث يكون المشاركون فيها وتسأل الممثل أو المخرج عن عمره الفنى وعدد الأفلام التى شارك فيها وعما يراه منها ملائما لمواهبه وشعوره نحوها ... وهكذا لا نملك إلا أن نتفق مع الدكتور توفيق الطويل رحمه الله فى قوله معقبا على مثل هذه الصورة :

«يا لها من ثقافة يزود بها التليفزيون مشاهديه » ولا نذكر أن مثل هذا قد حدث مع عالم أو مفكر أو أديب !! . إن مثل هذه البرامج توحى للنشء خاصة بأن الجديرين حقا بالإعجاب هم وحدهم كواكب الفن ونجوم الرياضة .

ولكى لا نظلم المسئولين عن التليفزيون ننقل عن البيان الرسمى[1] الصادر عنه والمقدم إلى مجلس الشعب فى الرد على طلب الإحاطة الخاص بأن السهرات التى

---

(١) اتحاد الإذاعة والتليفزيون : الإدارة العامة لمركز المعلومات ، التقرير الإحصائى السنوى ١٩٩٢ / ١٩٩٣ .

يقدمها التليفزيون هى سهرات ترفيهية وليست ثقافية .

يقرر هذا البيان أن التليفزيون قدم فى العام الماضى (٦٦٥٧) ساعة من البرامج الثقافية المختلفة من خلال قنواته الرئيسية والإقليمية ، تمثل نسبة مئوية مقدارها (٣٣٫٣٧٪) من إجمالى الإرسال ، أى أن البرامج الثقافية قد اختصت بثلث الإرسال التليفزيونى كله .

وهذه النسبة لا تتفق مع واقع التحليل الذى قامت به الباحثة لأن النسبة الرسمية قد أدخلت ضمن البرامج الثقافية العديد من مواد المنوعات والترفيه ومن ذلك كما تقدم «نادى السينما» وهو برنامج أسبوعى تبلغ مدته ساعتين وتتضمن مدة عرض الفيلم بالإضافة على حوار من النوع الذى أشرنا إليه ، وكذلك برنامج «رفع الستار» وهو برنامج أسبوعى مدته (٣٠) دقيقة ، وبرنامج « سينما لا تكذب ولا تتجمل » ما بين (٣٠ - ٤٥) دقيقة ، وبرنامج «زووم» (٤٥) دقيقة ...... وهكذا بالإضافة إلى الأفلام العربية التى احتلت فى العام الماضى من وقت القناة الأولى (٩٨٫٥١ ساعة) ، ومن وقت القناة الثانية (٦٦٫٣٤ ساعة) بالإضافة إلى التمثيليات العربيةوالتى احتلت ساعات عديدة تحسب على البرامج الثقافية .

٢- موضوعات البرامج الثقافية :

من الجدول التالى رقم (٢) تتضح لنا نسب الموضوعات فى البرامج الثقافية من حيث المضمون الأدبى والفنى والعلمى والعام :

جدول رقم (٢)

موضوعات البرامج الثقافية فى الدورة الثانية ١٩٩٣/٤/١ - ١٩٩٣/٦/٣٠
فى القناتين الأولى والثانية

الموضوعات	ق١		ق٢		الاتجاه العام
	ق س	٪	ق س	٪	
ثقافة أدبية	٦	٩	٩	٨	٨٫٥
ثقافة فنية	٥١٠	٧٣	٤٥	٤٣	٥٨
ثقافة علمية	—	—	٣٤	٣٢	١٦
معارف عامة	١٢ ر٣٠	١٨	١٨	١٧	١٧٫٥
الإجمالـــــى	٦٩ ر٣٠	١٠٠	١٠٦	١٠٠	١٠٠

من الجدول السباق رقم (٢) يتضح لنا صحة الفرض الثانى الذى يقول «إنَّ البرامج الثقافية فى التليفزيون بمفهومها الاصطلاح تشمل الفنون والعلوم والآداب ، وتطغى المادة الفنية على المادة الأدبية والعلمية» .

ولقد تبين من الجدول أن الاتجاه العام للثقافة الأدبية فى القناتين (٨٫٥٪) بواقع (٩٪) للقناة الأولى و(٨٪) للقناة الثانية . وأن نسبة الثقافة العلمية فى الاتجاه العام (١٦٪) إذ اقتصر تقديم الثقافة العلمية على القناة الثانية فقط فى حين أن الثقافة الفنية احتلت نصيب الأسد على القناة الأولى بنسبة (٧٣٪) والثانية بنسبة (٤٣٪) فيكون الاتجاه العام (٥٨٪) . وهى النسبة التى تؤكد طغيان المواد الفنية على المواد الأدبية والعلمية فى البرامج الثقافية فى التليفزيون، وكذلك على المعارف العامة التى جاءت نسبتها فى الاتجاه العام (١٧٫٥٪) .

وهذه النسب حين تؤكد صحة الفرض الثانى فإنما تؤكد اختلال التوازن بين عناصر الموضوع فى الثقافة لصالح المواد الفنية وانتقاصا من حجم المواد الأدبية والعلمية بصفة خاصة ، وهى المواد التى تحتاج إلى ترويج جماهيرى أكثر لتحقيق العمق الكيفى فى الثقافة المعاصرة . أما المواد الفنية فهى ألصق بالترفيه لأنها كما تقدم عند مناقشة الفرض الأول ليست فى حاجة زمنية إلى أن تمتد فى خريطة التليفزيون لتشمل مساحة مكانية فى البرامج الثقافية .

وحين نشير إلى المسلسلات التليفزيونية وبرامج الترفيه الخالص والمبالغة فى عرض المشاهد الخاصة لحياة الفنانات والفنانيين ، وما حلا للبعض من إنتاج أفلام ومسرحيات عن تاريخ الراقصات كأن حياتنا ليس فيها ما يستحق أن يشغلها غير هذا . وظهرت إحداهن على الشاشة الصغيرة لتبرر كثرة ما تمثله من أفلام الراقصات فتقول «إن مهمتى هى إحياء ترا ثنا الماضى وتقديمه إلى الأجيال الجديدة التى لا تعرف عنه شيئاً !! وقال أكبر مخرج لهذه الروائع : إن الذى يدفعه إلى ذلك أنه تربى منذ صغره فى حى العوالم كأن بيوتنا مسئولة عن نشأته وتربيته !! » . وفى غمرة هذا بدا لكثيرين من المشاهدين أن الفنانيين والفنانات هم وحدهم نجوم المجتمع وقدوته !! ويليهم فى مراتب القدوة نجوم الكرة خاصة والرياضة البدنية بوجه عام . إن الترفيه مطلوب ولكن بعيدا عن الإسفاف والابتذال .

٣- تكامل البرامج الثقافية التليفزيونية مع وسائل الثقافة الأخرى :

يوضح الجدول التالى رقم (٣) مدى تحقيق التكامل بين البرامج الثقافية التليفزيونية ووسائل الثقافة والفنون الأخرى كالكتاب والسينما والمسرح والفنون التشكيلية ... وهكذا وهو ما يؤكد صحة الفرض الثالث على النحو الذى يتضح مما يلى :

جدول رقم (٣)

تكامل البرامج الثقافية التليفزيونية مع وسائل الثقافة الأخرى خلال فترة الثقافة

وسائل الثقافة	ق١		ق٢		الاتجاه العام
	ق س	٪	ق س	٪	
الكتاب	٦	١٠٫٥	—	—	٣٫٥
السينما	٤٢	٧٤	٣٣	٥٥	٦٤٫٥
الموسيقى	—	—	—	—	—
المسرح	٦	١٠٫٥	٩	١٥	١٢٫٧
الباليه	—	—	—	—	—
الفنون التشكيلية	٣	٥	٩	١٥	١٠
المتاحف	—	—	٩	١٥	٧٫٥
الإجمالى	٥٧	١٠٠	٦٠	١٠٠	١٠٠

* ومن الجدول السابق رقم (٣) يتضح أن البرامج الثقافية التليفزيونية تتوجه شطر السينما فى المحل الأول للتكامل معها ، حيث بلغت النسبة فى الاتجاه العام (٦٤٫٥٪) وفى القناة الأولى (٧٤٪) وفى القناة الثانية (٥٥٪) وربما يرجع ذلك إلى التقارب الشديد بين السينما والتليفزيون كوسيلتين مرئيتين . ولكن هذا يجعل البرامج الثقافية تقع فى محظور «الترفيه» كما تبين عند مناقشة الفرضين السابقيين .

* جاء المسرح فى المرتبة الثانية من حيث التكامل مع البرامج الثقافية التليفزيونية بنسبة (١٢٫٧٪) فى الاتجاه العام ، تليه الفنون التشكيلية بنسبة (١٠٪) والمتاحف بنسبة (٧٫٥٪) ثم الكتاب فى المرتبة الأخيرة بنسبة (٣٫٥٪) فى الاتجاه العام. ويلاحظ هنا أن القناة الثانية لاتتعامل مع الكتاب أساسا فى حين جاءت النسبة الخاصة للكتاب ضمن خريطة القناة الأولى فقط بنسبة (١٠٫٥٪) وهى التى يحتلها برنامج «كتاب فى حياتى».

وفى هذه النسب ما يشير إلى القصور فى النظرة التكاملية لوسائل الثقافة والفنون ، وهو الأمر الذى يقتضى إعادة النظر فى توزيع هذه النسب ليحتل الكتاب مكانه الأول باعتباره عمدة الثقافة ، وكذلك التركيز من حيث الكيف على برامج الفنون التشكيلية التى لاحظت الباحثة عدم وضوح شخصية كل برنامج ، الأمر الذى يقتضى أن يتميز كل برنامج بتقديم مادة تشكيلية يتميز بها ، وهو ما يتضح فى برنامج «جولة الفنون» و«آتيليه» .

٤- اللغة في البرامج الثقافية :

ويوضح الجدول التالى رقم (٤) مستويات التعبير اللغوى فى البرامج الثقافية خلال فترة الدراسة .

جدول رقم (٤)

لغة البرنامج	ق١		ق٢		الاتجاه العام
	ق س	٪	ق س	٪	
الفصحى	٨	١٢	٩	٨	١٠
عامية المتنورين	٣٠ر ٣٤	٤٩	٤١	٣٩	٤٤
العامية	٢	٣	—	—	١ر٥
لغة أجنبية	٢٥	٣٦	٥٦	٥٣	٤٤,٥
الإجمالى	٣٠ر ٦٩	١٠٠	١٠٦	١٠٠	١٠٠

من الجدول السابق رقم (٤) يتضح عدم صحة الفرض الرابع القائل : «إن اللغة فى البرامج الثقافية تتعامل مع المستوى الفصيح فى معظم البرامج ؛ على اعتبار أن اللغة العربية الفصحى هى المقوم الثقافى الأول فى الثقافة العربية فضلا عن أنها من أهم مقومات الأصالة فى الفكر العربى» .

حيث جاءت نسبة الفصحى فى مستويات التعبير اللغوى خلال فترة الدراسة (١٠ ٪) فى الاتجاه العام ، فى حين جاءت عامية المتنورين فى الاتجاه العام بنسبة (٤٤ ٪) أما العامية فقد جاءت فى الاتجاه العام بنسبة (١ر٥ ٪) واحتلت اللغة الأجنبية النسبة الأكبر (٤٤ر٥٪) فى الاتجاه العام ومرجع ذلك إلى كثرة الأفلام التى تذاع باللغات الأجنبية والإنجليزية بصفة خاصة .

٥- الأصالة والمعاصرة فى البرامج الثقافية :

أثبتت الدراسة التحليلية صحة الفرض الخامس - أى الفرض الرئيسى فى هذه الدراسة - والقائل : « إن البرامج التى تتناول التراث قليلة جدا فى برامج التليفزيون ، مما يشكل قصورا فى دعم الأصالة الثقافية . وإن القضايا التى تناقش فى البرامج التليفزيونية تركز على الموضوعات المعاصرة وفى قليل من الأحيان تمس جوانب الأصالة » .

ويوضح الجدول التالى رقم (٥) نسب الأصالة والمعاصرة فى مضمون البرامج الثقافية .

جدول رقم (٥)

الأصالة والمعاصرة فى البرامج الثقافية

المقومات الثقافية	ق١		ق٢		الاتجاه العام
	ق س	٪	ق س	٪	
الأصالة	١١ر٣٠	١٦	١١ر٣٠	١١	١٣ر٥
المعاصرة	٥٨	٨٤	٩٤ر٣٠	٨٩	٨٦ر٥
الإجمالى	٦٩ر٣٠	١٠٠	١٠٥ر٦٠	١٠٠	١٠٠

من الجدول السابق رقم (٥) يتضح أن الأصالة فى الاتجاه العام قد احتلت (١٣٫٥ ٪) من مضمون البرامج الثقافية على القناتين . وقد تميزت هذه النسبة فى القناة الأولى حيث ارتفعت إلى (١٦ ٪) وانخفضت فى القناة الثانية إلى نسبة (١١ ٪) ويرجع ذلك إلى تركيز القناة الثانية على تقديم مواد أجنبية أكثر من القناة الأولى . أما المعاصرة فقد جاءت نسبتها فى الاتجاه العام مرتفعة (٨٦٫٥٪) موزعة بين القناتين الأولى (٨٤٪) ، والثانية (٨٩٪) .

ويوضح الجدول التالى رقم (٦) المعاصرة من حيث المصدر .

جدول رقم (٦)

المعاصرة من حيث المصدر

المصدر	ق١		ق٢		الاتجاه العام
	ق س	٪	ق س	٪	
مصرى	٣٠	٥٢	٢٩	٣١	٤١٫٥
عربى	٢	٣	٢٫٣٠	٢	٢٫٥
أجنبى	٢٦	٤٥	٦٣	٦٧	٥٦
الإجمالى	٥٨	١٠٠	٩٤٫٣٠	١٠٠	١٠٠

* من الجدول السابق رقم (٦) يتضح أن المصدر الأجنبى قد احتل المرتبة الأولى فى الاتجاه العام بنسبة (٥٦ ٪) وفى القناة الثانية احتل المرتبة الأولى أيضا بنسبة أكبر : (٦٧ ٪) ، أما فى القناة الأولى فقد احتل المرتبة الثانية بنسبة (٤٥ ٪) إذ سبقه المصدر المصرى إلى المرتبة الأولى فى نفس القناة بنسبة (٥٢ ٪) وهذه نتيجة طبيعية تتفق وشخصية كل من القناتين .

وجاء المصدر المصرى فى القناة الثانية بنسبة (٣١٪) ولكنه من حيث الاتجاه العام احتل المرتبة الثانية بنسبة (٤١,٥٪) ، أم المصدر العربى فقد جاء فى الاتجاه العام فى القناتين فى المرتبة الثالثة بنسبة (٢,٥٪) .

ومن هذه النسب يتضح أن غلبة المصدر الأجنبى فى المعاصرة تعود إلى كثرة ما يقدم من أفلام أمريكية فى معظم الأحيان ، ولذلك يلاحظ بعض النقاد أنه من غير «المنطقى أن تستولى السينما الأمريكية بمفردها على مادة برنامجى «أوسكار» و«نادى السينما» ... خصوصا وأن كلمة «ثقافة سينمائية» التى يضطلع بتقديمها البرنامجان تعنى التعريف بمختلف مدارس واتجاهات السينما فى العالم كله خصوصا سينما العالم الثالث فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية التى تطرح من القضايا ما يهم شعوب هذا العالم.

كما لوحظ فى البرامج الثقافية تجاهل أجيال أدبية بأكملها فى واقعنا الثقافى الراهن ، فهى تتجاهل مثلا غالبية شعراء السبعينيات فى مصر وشعراء الثمانينات ومن المفروض أن يعرض البرنامج لمختلف الاتجاهات والتيارات والألوان والمدارس الشعرية والفنية بمنتهى الحيدة والموضوعية .

وفى برنامج «آتيليه» لوحظ خلال شهر كامل تركيز البرنامج على القناتين على الأجانب فى حلقاته .. ومع أننا لسنا ضد التعريف بالفنانين الأجانب إلا أن لدينا تراثا فنيا عريقا قديما ومعاصرا .... ويجب أن تتوازن الحلقات فى عرض الفنانين الأجانب والمصريين والعرب .

كذلك لاحظت الباحثة تجاهل البرامج المسرحية تناول المشاكل الملحة للمسرح المصرى « مسرح الدولة » والتى لابد من مناقشتها بكل اهتمام ... فيكاد المسرح الآن يلفظ أنفاسه مفسحا المجال تماما للمسرح الجارى المتدنى .

أما البرامج العلمية وهى تدعم جوانب المعاصرة فيما تقدم من جديد للعلم

والتكنولوجيا ؛ فقد لوحظ أن برنامج عالم الحيوان يعتمد فقط على الأفلام والمادة الأجنبية وبذلك لا يلتفت – إطلاقا – إلى « عالم الحيوان » فى مصر ... وبإمكان البرنامج أن يلتفت – ولو قليلا – إلى إنتاج حلقات عن عالم الحيوان فى مصر ، وهو عالم ثرى ومتنوع برا وبحرا وجوا ، لكنه فى حاجة فقط إلى من يلتفت إليه .. ومثل هذه الحلقات ستدخل تغيراً مهما على هذا البرنامج «المستورد» ... وستعرف المواطنين ببيئتهم الطبيعية وما تحتويه من مخلوقات فى البر والبحر والجو .

كما أن برنامج «عالم البحار » لازال يعتمد فقط على الأفلام الأجنبية المستوردة والحديث عن بحار فى كل أنحاء الدنيا ... إلا بحارنا المصرية .... على طول ما تملكه من شواطئ بطول وعرض البلاد ولكننا نلاحظ هذا الكسل الدائم لدى الأجهزة المعنية والإنتاجية فى التليفزيون .. وتكون النتيجة أن مواطنينا المشاهدين يعرفون عن كل بحار العالم ... إلا بحارنا هنا ... وعن كل حيوانات وطيور العالم إلا حيواناتنا البيئية وطيورنا المحلية ... وهكذا .

ويتضح من الجدول رقم (٧) مصادر الأصالة فى البرامج الثقافية

جدول رقم (٧)

مصادر الأصالة فى البرامج التليفزيونى

الأصالة	ق١		ق٢		الاتجاه العام
	ق س	٪	ق س	٪	
التراث الإسلامى	٩ر٣٠	٨٢	١١ر٣٠	١٠٠	٩١
التراث المصرى	٢	١٨	—	—	٩
الإجمالى	١١ر٣٠	١٠٠	١١ر٣٠	١٠٠	١٠٠

ومن الجدول السابق رقم (٧) يتبين أن التراث الإسلامى قد احتل المرتبة الأولى فى مصادر الأصالة حيث بلغت نسبته فى الاتجاه العام (٩١٪) وأن التراث المصرى قد احتل المرتبة الثانية فى الاتجاه العام بنسبة (٩٪) . ويلاحظ أن البرامج التى ركزت على دعم مقومات الأصالة تكاد تنحصر فى «أمسية ثقافية» و«صورة ومعلومة» و«من الماضى والحاضر» و«نبع الحضارة» .

ففى برنامج «أمسية ثقافية» ومدته (٤٥دقيقة) عرض للحياة الثقافية فى مصر والعالم العربى ومحاورة مع بعض المتخصصين حول موضوع أدبى تراثى أو معاصر . وفى برنامج «صورة ومعلومة» (١٠دقائق) أسبوعيا إلقاء للضوء على موضوعات أدبية وفنية وعلمية وآثار للحضارات العربية القديمة والحديثة فى إطار تسجيلى . أما برنامج «من الماضى والحاضر» (٣٠ دقيقة) فيتناول إلقاء الضوء على المتاحف القديمة . ويلقى برنامج «نبع الحضارة» (١٥ دقيقة) أسبوعيا الضوء على المناطق الأثرية والتاريخية فى مصر .

من ذلك يتضح أن مفهوم الأصالة يكاد يكون غير واضح فى هذه البرامج ماعدا «أمسية ثقافية» . وهو الأمر الذى يقتضى وضع سياسة برامجية تحقق التكامل الوظيفى بين الأصالة والمعاصرة وفقا لاجتهادات المفكرين على النحو الذى يجعل من البرامج الثقافية فى التليفزيون نافذة حقيقية من نوافذ البناء الثقافى للإنسان المصرى والعربى ولاسيما أن برامج التلفزيون المصرى اليوم أصبحت تتخطى الحدود الجغرافية المصرية ليشاهدها المتلقى العربى فى أكثر من مكان. وتوصى الباحثة بأن تضع سياسة البرامج الثقافية فى التليفزيون نصب عينها تحقيق التجديد والابتكار فى تصور وعرض وتقديم البرامج المعنية بالفكر والأدب والعلم، ودعم مقومات الأصالة فى المضمون الثقافى إذ لاحظت الباحثة كما لاحظ غيرها من النقاد أن هناك برامج لها سنوات طويلة تقدم بنفس الشكل والطريقة والأسلوب بما يفقد البرنامج الحيوية والجدة والقدرة على جذب المشاهد .

المصادر والمراجع

أولا : المراجع العربية والمترجمة :

١- توفيق الطويل : الجانب الثقافى فى برامج التليفزيون ، بحث نوقش فى شعبة الثقافى بالمجلس القومى ١٩٨٥ .

٢- جيهان أحمد رشتى : الأسس العلمية لنظريات الإعلام ، القاهرة دار الفكر العربى ١٩٨٥م .

٣- سهير جاد : الإعلام الثقافى والبرامج التليفزيونية ، القاهرة هيئة الكتاب، ١٩٨٧م .

٤- محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع ، القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٧٩م .

٥-محمد كامل عبد الصمد: التليفزيون بين الهدم والبناء ، الإسكندرية ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، ط ١ ، ١٩٨٥م .

٦- وليم ريفرز وآخرين : وسائل الإعلام والمجتمع الحديث ، ترجمة إبراهيم إمام ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥م.

ثانيا الدوريات والصحف والتقارير :

١- الأسبوع الثقافى : الرياض ، عدد الجمعة ، ١٢من ربيع الأول ، ١٣٩٤هـ.

٢- الأهرام ، عمود شوادر ، الفلسفة النقدية ووسائل الإعلام ، ١٦/٧/ ١٩٩٣م .

٣- تقرير المجلس القومى : الدورة ١٢ ، ١٩٩٠ / ١٩٩١م .

٤- مجلة دراسات عربية وإسلامية ، الجزء التاسع ، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م ، خمس مشكلات حقيقة أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر .

1) **Cherif Khazendar :** "Radio et Culture de Mass" Dans, Jean jardien "Grandeurs et paiblesses de la Radio, Paris, Unesco, 1969.

2) **George M. Foster :** Traditional Culture and theimpact of technological change. New York. Harper and Row,1965

3) **Harold L. Wilensky :** "Mass Society and Mass Culture" in Bernard Berlson and Morris Janmitz, EDs. Reader in Public Opinion and communication 2 nd Edition (N. Y, The Free Press, 1966).

4) **Kluckhohn and W. Kelly :** "The Concept of culture" R. Linton (ED), The sience of Man in world Crisis(N. Y. Columbia university Press), 1945.

5) **Ogburn & Nymkoff :** Ahand book of sociology.

6) **Taylor :** Primitive culture, London, 1971.

القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى
مع دراسة فى مصادره وآرائه

د. حسام البهنساوى *

أولاً : القيمة اللغوية لكتاب الخصائص :

يعد كتاب «الخصائص» لصاحبه اللغوى الكبير «ابن جنى» أشهر سفر فى علم العربية على الإطلاق. إذ حلق فيه «ابن جنى» فى أجواء العربية، متحدثاً عن خصائصها، ومشتقاتها وتصاريفها، ذاكراً لغات العرب الفصيحة والشاذة وغيرها، نافذاً إلى الحديث عن اللغات وأصولها. ولاغرابة أن يأتي هذا السفر الجليل علي هذا الوجه من التبحر والشمول، والدقة والبراعة . ولقد أتمه «ابن جنى» تحت رعاية أستاذه وشيخه «أبى على الفارسى» فأفاد من آرائه وخواطره، وأضاف إليها كثيراً من ملاحظاته واستقصاءاته، يساعده على ذلك حس مرهف ونظر ثاقب ومعرفة واسعة .

* المدرس بقسم علم اللغة بكلية الدراسات العربية والإسلامية بجامعة القاهرة (فرع الفيوم)

والكتاب – بحق – يُعد محاولة رائعة فى وضع القوانين الكلية لعلم التصريف، حيث شخص فيه ابن جنى الأبنية العربية وجسدها، بما يجعلنا نطمئن إلى القول بأنه واضع أصول هذا العلم، فقد قرأ كتاب: التصريف . للمازنى على أستاذه أبى على، وهو يعدُ من أنفس ما ألف فى علم التصريف حتى عصر ابن جنى. ولم يكتف بحفظ هذا الكتاب فحسب، وإنما عمد إلى شرحه شرحاً واعياً ومناقشته مناقشة دقيقة فى كتابه : «المصنف» شرح التصريف للمازنى[1] .

ويشتمل الخصائص على مائة واثنين وعشرين باباً من أبواب علم العربية، فى اللغة والصرف والنحو وغيرها، يبدأها «بباب القول على الفصل بين الكلام والقول»[2] وينتهى «بباب فى المستحيل وصحة قياس الفروع على فساد الأصول»[3] إلى جانب عرضه لمسائل التعليل والقياس والسماع، نجده يتحدث عن نشأة اللغة فى باب سماه: «باب القول على أصول اللغة إلهام هى أم اصطلاح»[4] يبين فيه رأى العلماء من أهل النظر على أن أصل اللغات، التواضع والاصطلاح، إلا أن أستاذه أبا على قال له : هى من عند الله، واحتج بقوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ (البقرة١/٣١) ثم يستعرض الآراء المختلفة، ويناقشها ويذكر حججها وأدلتها. وعلى الرغم من أنه ينتصر لرأى القائلين بأنها من الأصوات المسموعات، وأنها محاكاة لأصوات الطبيعة. حيث يذكر ذلك قائلاً: «وهذا عندى وجه صالح، ومذهب متقبل»[5] إلا أنه بعد مداومة التنقير

(١) انظر : المنصف ، شرح التصريف للمازنى، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين – القاهرة ١٩٥٤م حيث يرى المازنى أن الأفعال قد تشتق من أسماء الأعيان، حيث يقول: «إننا إذا اشتققنا من : سفرجل، قلنا : سفرج يسفرج فهو مسفرج» المصنف ٣٣/١ كما أن الأفعال قد تشتق من الحروف، فيقول: قوفت قافاً، وكوفت كافاً ودولت دالاً، المنصف ١٥٤/٢ .

(٢) الخصائص ٥/١ – ٣٣ تحقيق محمد على النجار – القاهرة ٥٢ – ١٩٥٦ .

(٣) الخصائص ٣٢٨/٢ – ٣٤١.

(٤) الخصائص ٤٠/١ – ٤٧ .

(٥) الخصائص ٤٧/١.

والبحث، وجد لديه من الدواعي والخوالج القوية والرقة، مايقوى في نفسه من اعتقاد كونها من عند الله سبحانه، وأنها وحي[١] .

ولسنا نجاوز الحقيقة، إذا قلنا إنه هو الذي ثبت أركان فكرة الاشتقاق الأكبر، التي تقوم على أساس التقاليب المتعددة لأصل الكلمة، وهو يحاول جاهداً أن يجمع الكلمة ومشتقاتها في معنى واحد ولاشك أن الخليل بن أحمد، قد أسس معجمه، العين على أساس من هذه الفكرة[٢] بيدَ أن ابن جني، هو صاحب حصرها في معنى واحد، أو دلالة واحدة، حيث إن تقاليب الخليل بن أحمد ، تعد تقاليب صرفيه فحسب لتحديد الصيغ المستعملة والمهملة في اللغة العربية .

ولاينكر ابن جني فضل أستاذه أبي علي الفارسي، وأنه استمد منه فكرة هذا الاشتقاق ، بيد أن تأصيلها وتطبيقها وتعميقها بله تسميتها، كل ذلك من صنيع ابن جني، حيث يقول: «هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا، غير أن أبا علي – رحمه الله – كان يستعين به، ويخلد إليه مع إعواز الاشتقاق الأصغر، لكنه – مع هذا – لم يسمه . وإنما كان يعتاده عند الضرورة ويستروح إليه، ويتعلل به، وإنما هذا التلقيب لنا نحن»[٣] كما تعد فكرة التضمن – أيضاً – واحدة من الأفكار التي أصلها ابن جني، وقد حفل الخصائص بكثيرمن الأمثلة، التي تؤكد هذه الفكرة وتدعمها. وتقوم فكرة التضمن على أساس إشراب للفظ معنى لفظ آخر، مع أخذ حكمه أيضاً، وقد ذكر سيبويه والكسائي هذه الفكرة. كما لاحظها أبو علي، لكن يبقى ابن جني هو الذي ثبت أركانها، وعمل على تأكيدها بالعديد من الأمثلة، ففي قوله تعالى : ﴿قد أحل لكم

---

(١) الخسائص ٤٧/١ .

(٢) ينبغي التنويه إلى الأساس الأول الذي اعتمد عليه الخليل في صنع معجمه، العين وهو الأساس الصوتي.

(٣) الخصائص ١٣٣/٢ .

ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ (البقرة ١٨٧/١) يقول ابن جنى: الرفث، يتعدى بالباء، غير أنه ضمن فى الآية معنى الإفضاء، ولذلك يتعدى بإلى، كما يتعدى بها فى الإفضاء، ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿من أنصارى إلى الله﴾ (آل عمران ٥٢/٢) أي : مع الله، لأنه فى معنى من يضاف فى نصرتى إلى الله، وكقوله تعالى : ﴿وهل لك إلى أن تزكى﴾ (فاطر ١٨/٣٥) وضعت : إلى، موضع : فى ، لأن ما قبلها فى معنى : أدعوك وأرشدك[١] .

ولابن جنى آراء سديدة ، ووجهات نظر دقيقة، يختص بها فى مسائل التعليل والقياس والسماع فى أبواب النحو والصرف على السواء .

لقد أجاد ابن جنى تعليلاته فى أبواب النحو والصرف أيما إجادة. وهو يقدم للحديث عن التعليل ببيان مدى صلة علل النحاة، بعلل المتكلمين والمتفقهين، ويذكر أن علل النحويين أقرب إلي علل المتكلمين، منها إلي علل المتفقهين، فهو يقول فى باب خصصه لذلك بعنوان : «باب علل العربية أكلامية هى أم فقهية»[٢] يقول فيه: «اعلم أن علل المتفقهين، وذلك أنها إنما هى أعلام وأمارات لوقوع الأحكام، ووجوه الحكمة فيها خفية عنا»[٣] ، وهو لايكتفى فى تعليله بما ذكره العلماء قبله فحسب، وإنما يناقشهم ويعترض علي تعليلاتهم، ويعتل لما يراه صائباً من وجهة نظره، فنحن نجده بعدما أفاض فى عرض علل النحاة ينكر التقسيم الذى ذكره ابن السراج وتلميذه الزجاج فى القول بعلة العلة أو القول بعلة لعلة العلة. فيما يطلق عليه، العلل الثوانى والثوالث! ويذكر أن هذه العلل ما هى إلا تتميم للعلة الأولي. ويخصص لذلك باباً بعنوان : «باب فى العلة وعلة العلة»[٤] يقول فيه : «وهذا موضع ينبغى أن تعلم منه أن هذا الذى سماه (يقصد ابن السراج) علة العلة، إنما هو تجوز فى اللفظ. فأما فى الحقيقة، فإنه

(١) الخصائص ٣٨٠/٢ وما بعدها .
(٢) الخصائص ٤٨/١ .
(٣) الخصائص ٤٨/١ .
(٤) الخصائص ١٧٣/١ .

شرح وتفسير وتتميم للعلة»[1] ولاتقتصر مناقشاته على العلماء فحسب، بل نجده يتثبت في تعليلاته من رواته الذين يثق فيهم من الأعراب الفصحاء، ولعل سؤالاته لأبي عبد الله محمد العساف العقيلي الجوثي دليل على ذلك»[2] .

وعلى نحو من براعته في التعليل، يقدم لنا القياس والسماع، فهو يقدم بين يدى المسألتين بباب سماه : «باب القول على الأطراد والشذوذ»[3] ويتحدث عن التوسع في القياس. وأن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب[4] وهو يخصص باباً لتعارض السماع والقياس[5] يقول فيه : «اعلم أنك إذا أداك القياس إلى شيء ما ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدع ما كنت عليه إلي ما هم عليه»[6] .

والحق: فإن ابن جنى يقف موقفاً وسطاً في مسألة السماع، فلم يقصر الأخذ عن الأعراب القح، كما شدد على ذلك علماء المدرسة البصرية، ولم يفتح الباب علي مصراعيه للأخذ من جميع الأعراب الفصحاء منهم وغير الفصحاء، كما فعل ذلك علماء المدرسة الكوفية، لكنه يراوح بين هؤلاء وهؤلاء، وتلك سمة من سمات المدرسة البغدادية، التي يُعد ابن جنى رائداً من روادها في جيلها الثاني، حيث نجده يعقد باباً في خصائصه بعنوان : «باب في ترك الأخذ عن أهل المدر كما أخذ عن أهل الوبر»[7] ثم يعقد باباً آخر بعنوان : «باب في العربى الفصحى ينتقل لسانه»[8] ويصرح في باب بعنوان : «باب اختلاف اللغات وكلها حجة»[9] ذاكراً: «أن إنساناً لو استعملها ، لم

---

(1) الخصائص ١٧٣/١ وما بعدها .
(2) انظر : الخصائص ٧٦/١.
(3) الخصائص ٧٦/١ وما بعدها .
(4) الخصائص ١٤٤/١.
(5) الخصائص ١١٧/١ .
(6) الخصائص ١٢٥/١.
(7) الخصائص ٥/٢ وما بعدها .
(8) الخصائص ١٢/٢-١٣ .
(9) الخصائص ١٠/١-١٢.

يكن مخطئاً لكلام العرب، لكنه كأن يكون مخطئاً لأجود اللغتين»[1] .

كما حفل هذا السفر الجليل بالعديد من التحليلات الصوتية، التي تتسم بالدقة وحسن المذاق، تدعونا —حقاً— إلى الدهشة والإعجاب، لما تتضمنه هذه التحليلات من آراء وتفسيرات، تقف على قدم المساواة مع ما توصلت إليه الدراسات الصوتية الحديثة، على الرغم من الفارق الهائل من حيث الزمن من جهة ، ومن حيث إمكانات البحث والتحليل المتوافرة !

وإذا كانت فكرة أن الصوت المضعف، ليس فى حقيقة أمره إلا صوتاً واحداً طويلاً، تعد فكرة حديثة، إلا أننا نجدها عند ابن جنى، وقد أدركها برهافة حسه وعمق إدراكه، حيث نجده يقول: «الحرف لما كان مدغماً، خفى فنبا اللسان عنه وعن الآخر بعد نبوة واحدة فجريا لذلك مجرى الحرف الواحد»[2] وهو يذكر ذلك فى موضع آخر بقوله: «إدغام الحرف فى الحرف أخفّ عليهم من إظهار الحرفين ، ألا ترى أن اللسان ينبو عنهما معاً نبوة واحدة»[3] .

تقف وجهة النظر هذه لابن جنى: فى موضع المساواة مع وجهة نظر (كانتينو) فى تعريفه الأصوات المضعفة، حيث يذكر هذا الأخير أن الأصوات المضعفة: «هى التى يمتد النطق بها، فيضاهى مداها، مدى حرفين بسيطين تقريباً، وترسم هذه الحروف عادة فى الأبجدية الأوربية بحرفين متتابعين (bb) أو (m m) وهكذا»[4] .

أما فكرة النبر : stress بمعنى الضغط accent على بعض المقاطع الصوتية، فإنها — أيضاً — فكرة صوتية حديثة لم يذكرها العلماء العرب فى دراساتهم، ولم يدركوها فى أبحاثهم، غير أننا نجد ابن جنى وقد أشار إليها، وأدرك أثر الضغط على بعض حركات

---

(١) الخصائص ١٢/٢ . (٢) الخصائص ٩٢/١ . (٣) الخصائص ٢٧٢/٢ .

(٤) دروس فى علم أصوات العربية ٢٥ لكانتينو ، ترجمة صالح القرمادى — تونس ١٩٦٦م .

الكلمة، وهو يعقد لذلك باباً يسميه «باب مطل الحركات»[1] يقول فيه: «وإذ فعلت العرب ذلك، أنشأت عن الحركة، الحرف من جنسها، فتنشيء بعد الفتحة الألف، وبعد الكسرة الياء، وبعد الضمة الواو»[2] وهو يقدم أمثلة لذلك المطل (النبر) فى الفتحة والكسرة والضمة، وما ينشأ عن هذا المطل من إطالة لها [3] .

ويقول فى موضع آخر: «وكذلك الحركات عند التذكر يمطلن، كما تمطل الحروف، وذلك قولهم عند التذكر مع الفتحة فى قمت: قمتا، أي : قمت يوم الجمعة، ومع الضمة: قمتو. فى : قمت إلى زيد، ونحو ذلك»[4] كما يذكر - أيضاً - فى باب مطل الحروف[5] قوله: «والحروف الممطولة هى الحروف الثلاثة اللينة المصوتة، وهى الألف والياء و الواو، اعلم أن هذه الحروف، أين وقعت، وكيف وجدت بعد أن تكون سواكن يتبعهن بعضهن غير مدغمات، ففيها امتداد ولين.. إلا أن الأماكن التى يطول فيها صوتها، وتتمكن مدتها ثلاثة:

١- وهى أن تقع بعدها - وهى سواكن توابع لما هو منهن، وهو الحركات من جنسهن - الهمزة .

٢- أو الحرف المشدد .

٣- أو أن يوقف عليها عند التذكر[6] .

ويقدم ابن جنى أمثلة عديدة على مطل هذه الأصوات الثلاثة المصوته، باعتبارها أصوات لين، فى هذه المواضع الثلاثة، مبيناً أسباب ذلك، ففى مطلها حينما تقع بعدها همزة يقول: «وإنما تمكن المد فيهن مع الهمزة أن الهمزة حرف نأى منشؤه، وتراخى

(١) الخصائص ١٢٣/٣.
(٢) الخصائص ١٢٣/٣.
(٣) الخصائص ١٢١/٣ - ١٢٤ .
(٤) الخصائص ١٢٩/٣ - ١٣٠.
(٥) الخصائص ١٢٤/٣.
(٦) الخصائص ١٢٤/٣-١٢٥ .

مخرجه، فإذا أنت نطقت بهذه الأحرف المصوته قبله، ثم تماديت بهن نحوه طلن وشعن في الصوت»[1] وفي مطلها إذا وقع بعدها حرف مشدد يقول ابن جني: «فلأنهن – كما ترى – سواكن وأول المثلين مع التشديد ساكن، فيجفو عليهم أن يلتقى الساكنان حشواً في كلامهم، فحينئذ ما ينهضون بالألف بقوة الاعتماد عليها فيجعلون طولها ووفاء الصوت بها عوضاً مما كان يجب لالتقاء الساكنين، من تحريكها، إذا لم يجدوا عليه تطرقاً ولا بالاستراحة إليه تعلقاً – وذلك نحو : شابّه، ودابّه، وهذا قضيب بكر، في قضيبِ بكر، وقد تمودّ الثوب، وقد قوصّ بما عليه»[2] .

وأما مطلها عند الوقف وعند التذكر ، فيقول ابن جنى : «لكنك لما وقفت مطلت الحرف علم بذلك أنك متطاول إلى كلام تالٍ للأول، منوط به، معقود ما قبله علي ما تضمنه وخلطه بجملته»[3] .

والحق أن هذا التحليل الصوتى الدقيق، فى بيان مدى تأثير المطل على هذا النحو الذى عرضه ابن جنى، هو ما يطلق عليه فى الدرس الصوتى الحديث، تأثير النبر فى تغيير أنظمة المقاطع فى اللغة، سواء على مستوى الكلمة المفردة أو على مستوى التركيب، فالنبر فى النماذج الثلاثة التى ذكرها ابن جنى، هو المسئول عن وجود المقطع الصوتى الزائد الطول، ص ح ح ص . نادر الوجود والشيوع فى اللغة العربية الفصحى[4] ويعد النبر الطارىء على مقطعة هو السبب فى ظهوره ووجوده !

---

(١) الخصائص ١٢٥/٣ .
(٢) الخصائص ١٢٦/٣ .
(٣) الخصائص ١٢٨/٣ .
(٤) ويجدر التنوية إلي أن هذا المقطع يشيع فى الهجة المصرية فى كثير من استعمالاتهم، وقد نتج عندهم عن طريق النحت، من ذلك قولهم: فين Fen، وقولهم : ليه Leh، وغيرها من النـماذج. انظر : دراسة وصفية تاريخية للهجات الدقهلية ، على مستوى الأصوات والأبنية ٩٩ وما بعدها . مخطوط – القاهرة ١٩٨٦م .

والتنغيم Intonation بمعنى رفع الصوت وخفضه فى أثناء الكلام للدلالة على المعانى المختلفة للكلمة الواحدة، فإنه يعد من الظواهر الصوتية الحديثة، التى لم يتنبه إليها العلماء العرب، ولم يذكروها فى دراساتهم ومؤلفاتهم، غير أننا نجد ابن جنى وقد فطن إلى هذا التنوع الصوتى، ارتفاعاً وانخفاضاً، وقد ذكر ذلك فى الخصائص فى قوله: «وقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها، وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: سير عليه ليل، وهم يريدون : ليلٌ طويلٌ، وكأن هذا إنما حذفت فيه الصفة، لما دل من الحال على موضعها ، وذلك أنك تحس فى كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أونحو ذلك ، وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملته، وذلك أن تكون فى مدح إنسان والثناء عليه، فتقول: كان والله رجلاً ! فتزيد فى قوة اللفظ (بالله) هذه الكلمة ، وتمكن من تمطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها — أى : رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سألناه فوجدناه إنساناً، وتمكن بالصوت إنساناً وتفخمه، فتستغنى بذلك عن وصفه بقولك: إنساناً سمحاً أو جواداً أو نحو ذلك، وكذلك إذا ذممته ووصفته بالضيق قلت: سألناه وكان إنساناً ! وتزوى وجهك وتقطبه، فيغنى ذلك عن قولك: إنساناً لئيماً أو لحزاً أو منجلاً أو نحو ذلك»[١] .

ولعل ما ذكره ابن جنى فى قوله: «فإن قلت، زعمت أن العرب تجتمع على لغتها فلا تختلف فيها[٢] يُعد هذا القول دليلاً على إدراك ابن جنى لما يطلق عليه بالكفاءة الذاتية أو القدرة الكامنة لدى أصحاب اللغة المعنية، تلك الكفاءة التى تمكن أصحاب اللغة من امتلاك جملها الأصولية، التى تمثلها الأبنية العميقة فى هذه اللغة، كما تقول بذلك النظرية التوليدية التحويلية. فالواقعة الرئيسية التى يجب أن يحيط بها اللغوى كما يذكرها: روفت "Ruwret" أنه «يستطيع كل شخص راشد، ينطق بلغة معينة أن يرسل

(١) الخصائص ٣٧٠/٢ – ٣٧١.

(٢) الخصائص ٢٤٣/١.

فى كل وقت وبصورة تلقائية عدداً لامتناهياً من الجمل أو أن يدركها ويفهمها، وذلك دون أن يكون قد تلفظ بمعظم هذه الجمل أو سمع بها مطلقاً، يمتلك كل شخص إذن بعض الاستعدادات المخصوصة جداً، والتى يمكن أن تدعوها بكفاءته اللغوية[1] ويؤكد ابن جنى عدم اختلاف العرب على لغتها وامتلاكها الكفاءة الكامنة، التى تمكن أصحابها من التكلم بها والاتصال فيما بينهم عبر تراكيبها ودلالاتها ، على الرغم من وجود بعض الاختلاف فى قواعد التركيب عند بعضهم عن بعضهم الآخر ! يقول ابن جنى: «وقد نراها ظاهرة الخلاف، ألا ترى إلى الخلاف فى (ما) الحجازية والتميمية . وإلى الحكاية فى الاستفهام على الأعلام فى الحجازية، وترك ذلك فى التميمية، وإلى غير ذلك، قيل: هذا القدر من الخلاف لقلته ونزارته مختصر غير محتفل به، ولا مُعِيج عليه، وإنما هو فى شيء من الفروع يسير ، فأما الأصول وما عليه العامة والجمهور ، فلا خلاف فيه، ولا مذهب للطاعن به»[2] . فذلك تصريح واضح بأن الجمل الأصولية واحدة فى أذهان الجماعة اللغوية الواحدة، بيد أنها قد تختلف أو تنحرف عن معيار الأصولية على ألسنة متكلميها فى الجمل المنطوقة أو ما يطلق عليه بالأبنية السطحية، والتى تمثلها ما يطلق عليه بالجمل المقبولة، فإذا ما وافقت تلك الجمل المقبولة، قواعد الجمل الأصولية، التى ينبغى أن يمتلكها كل مستمع متكلم جيد فى لغته، فإنها تخرج فى حالة الأداء الفعلى ، ممثلة لشروط الكفاءة الكامنة، التي يمتلكها أصحاب اللغة[3] وعندما يقول: «ومع هذا فليس شيء مما يختلفون فيه – على قلته وخفته – إلا له من القياس وجه يؤخذ به، ولو كانت هذه اللغة حشواً مكيلاً وحثواً مهيلاً لكثر خلافها، وتعادت أوصافها. فجاء عنهم جر الفاعل ورفع المضاف إليه والمفعول به والجزم بحروف

---

(١) انظر : اكتساب اللغة ١٢ . (٢) الخصائص ٢٤٣/١-٢٤٤ .

(٣) انظر : مظاهر النظرية النحوية ٢٧ لنعوم تشومكى ، ترجمة مرتضى جواد باقر – بغداد ، وكذا : اكتساب اللغة ٣٢ لمارك رويشل ، ترجمة د. كمال بكداش – بيروت ١٩٨٤م .

النصب والنصب بحروف الجزم، بل جاء عنهم الكلام سدي، غير محصل ، وغفلاً من الإعراب، ولاستغنى بإرساله وإهماله عن إقامة إعرابه والكلف الظاهر بالمحاماة على طرد أحكامه[1] فذلك – أيضاً – يُعد إدراكاً لمفهوم الحدس اللغوى الصحيح لأبناء اللغة؛ الذى عولت عليه النظرية التوليدية التحويلية، وجعلته أساساً فى الحكم على صحة القواعد النحوية، حيث يعتمد الباحثون والدارسون على صدق هذا الحدس فى بناء القواعد النحوية للغة المعينة – هذه من جهة – كما يعد هذا القول – أيضاً – إدراكاً من ابن جنى بأهمية ما يطلق عليه بالقدرة التوليدية الضعيفة Weak generative Capacity ، والتى يمكن أن توضع فى الاعتبار ، على الرغم من قلة إسهامها فى بناء قواعد اللغة فى النظرية التوليدية التحويلية[2] .

ثمة ظاهرة من ظواهر التطور اللغوى، تسمى: شاهد الحال، وهى من الظواهر اللغوية الحديثة، التى يستعين بها الباحثون فى إلقاء الضوء علي حقيقة حدث لغوى، وكشف غموضه، وذلك بالرجوع إلى مسرحه اللغوى الأول الذى اقترن به، لنتبين إلى أي مدى اختلفت الدلالة أواتفقت أو تطورت مع الحدث الحقيقى لها، لقد ألمع ابن جنى إلي هذه الظاهرة وذكر أهميتها، وفضل العلماء العرب الأوائل، الذين عاينوا الأحداث ، وعايشوها وتعرفوا مسارحها اللغوية، فنقلوها لنا، وكشفوا بذلك اللثام عن غموض يحول بيننا وبين فهم الدلالة المقصودة، أو يؤدي إلي تفسير خاطيء وفهم بعيد عن جادة الصواب ! يقول ابن جنى : «فالغائب ما كانت الجماعة من علمائنا تشاهده من أحوال العرب ووجوها، وتضطر إلي معرفته من أغراضها وقصودها، من استخفافها شيئاً أو استثقاله وتقبله أو إنكاره والأنس به أو الاستيحاش منه والرضا به، أو التعجب من قائله، وغير ذلك من الأحوال المشاهدة بالمقصود؛ بل الحالفة علي ما فى النفوس. ألا

---

(١) الخصائص ٢٤٤/١.

(٢) مظاهر النظرية النحوية ٧٧ – ٧٨ .

ترى إلي قوله: (الطويل)[1] :

تقول وصكت وجهها بيمينها   أبعليَ هذا بالرحى المتقاعس !

فلو كان حاكياً عنها : أبعلى هذا بالرحى المتقاعس – من غير أن يذكر صك الوجه – لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجبة منكرة، لكنه لما حكى الحال، فقال: وصكت وجهها، علم بذلك قوة إنكارها. وتعاظم الصورة لها، هذا مع أنك سامع لحكاية الحال، غير مشاهد لها، ولو شاهدتها لكنت بها أعرف، ولعظم الحال فى نفس تلك المرأة أبين.. وليست كل حكاية تروى لنا، ولا كل خبر ينقل إلينا»[2] ويقول أيضاً: «الاعتقاد يخفى، فلا يعرف إلا بالقول، أو ربما يقوم مقام القول من شاهد الحال»[3] ويوضح ابن جنى ذلك فى قوله : «وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفى علينا، لبعدها الزمانى عنا، ألا ترى إلي قول سيبويه[4] ، أو لأن الأول وصل إليه، علم لم يصل إلي الآخر، يعنى ما نحن فيه من مشاهدة الأحوال الأوائل»[5] ويذكر ابن جنى ما توقف عليه ابن السراج، مما أسرع إليه أبو إسحاق الزجاج من ارتكاب طريق الاشتقاق، واحتجاج ابن السراج، بأننا لو ذهبنا نشتق لقولهم: (ع ق ر) من معنى الصوت، لبعد الأمر جداً، وإنما هو أن رجلاً قطعت إحدى رجليه. فرفعها ووضعها على الأخرى، ثم نادى وصرخ بأعلى صوته، فقال الناس: رفع عقيرته، أي رجله المعقورة. قال ابن السراج. فقال أبو إسحاق الزجاج: لست أدفع هذا!!»[6] .

---

(١) البيت لأعرابى من بنى سعد بن زيد مناة بن تميم ، يكنى بأبى مُحلّم، انظر: الخصائص ١/ ٢٤٥ والكامل فى اللغة والأدب ١/ ٣٨ .

(٢) الخصائص ١/٢٤٥ – ٢٤٦.   (٣) الخصائص ١/١٩.

(٤) الكتاب ١/١٦٨.   (٥) الخصائص ١/٦٦، ١/٢٤٨.

(٦) انظر : الخصائص ١/٢٤٨ كذا : الاشتقاق لابن السراج ٣٣-٣٤ وانظر : التطور اللغوى مظاهره وعلله وقوانينه ١٥٦ – ١٧٠

ونجده في باب يسميه : «باب في العدول عن الثقيل إلي ما هو أثقل منه، لضرب من الاستخفاف»[1] نجده يتعرض لمسألة صوتية، تتعلق بقانون السهولة والتيسير في الدراسات الصوتية الحديثة، ألا وهي : المخالفة Dissimallation [2] حيث يقول: «وذلك أنه أمر يعرض للأمثال إذا ثقلت لتكريرها: فينزل الحرف إلى ما هو أثقل منه، ليختلف اللفظان فيخفا على اللسان»[3] ويقدم ابن جنى أمثلة لهذه المخالفة الصوتية في الحركات في مثل قلبهم الياء في كلمة: الحيوان، لأن أصلها : الحييان، حيث يقول : «فلما ثقل عدلوا عن الياء إلى الواو . وهذا مع إحاطة العلم بأن الواو أثقل من الياء[4] لكنه لما اختلف الحرفان ساغ ذلك[5] ثم يذكر ابن جنى أن هذه المخالفة تحدث – أيضاً – في الحروف الصامتة، حيث يتحول أحد الصوتين الصامتين المدغمين إلي صوت صائت، فيقول: وإذا كان اتفاق الحروف الصحاح القوية الناهضة يكره عندهم، حتى يبدلوا أحدها ياء نحو: دينار وقيراط وديماس وديباج، فيمن قال: دماميس ودبابيج[6] .

فهذه الكلمات جميعاً أصلها: دنّار وقرّاط ودمّاس ودبّاج، ثم يعلق على هذا جميعه بما يؤكد إدراكه لفكرة المخالفة الصوتية، وما تقدمه من تسهيل وتيسير علي ألسنة المتكلمين، فيقول: «ألا تراهم إنما كرهوا التضعيف في دوّان، فأبدلوا ليختلف الحرفان، ويقدم على نحو من هذه المخالفة الصوتية نماذج أخرى، كالإضافة في كلمة : آية وراية، فتكون : آئي ورائي، بقلب الياء همزة «لتختلف الحروف ولاتجتمع ثلاث ياءات»[7] . على الرغم من أن الهمزة أثقل من الياء، حيث إن الصوت الصامت ،

---

(١) الخصائص ٨/٣ .

(٢) والمخالفة قانون صوتي يسير عكس قانون صوتي آخر يسمى : المماثلة Assimallation .

(٣) الخصائص ١٨/٣ .

(٤) انظر : سر صناعة الإعراب ١/ ٢٣ والخصائص ١/ ٧٥- ٧٦ وكذا تصحيح الفصيح ١٠٥ حيث يؤكد ابن جنى أن بين الواو والياء قرباً ونسباً .

(٥) الخصائص ١٨/٣ . (٦) الخصائص ١٨/٣ . (٧) الخصائص ١٩/٣ .

يتطلب مجهوداً عضلياً فى النطق عن نظيره الصوت الصائت؛ الذى لايتطلب نفس المجهود العضلى، بل إنه ينطق غفلاً ساذجاً ! وكذلك الحال فى الإتيان بصيغة: فعاليل من : رميت، فتكون : رماوى ورمائى، فأبدلوا الياء من : رمايى، واواً وأخرى همزة، وكلتاهما أثقل من الياء لتختلف الحروف[1] .

ونجده فى باب شواذ الهمز، يقدم العديد من الأمثلة والنماذج والشواهد الشعرية، التى تؤكد حدوث هذه الظاهرة عند العرب، ويذكر ابن جنى أنه يرى: «ما ورد عنهم من همز الألف الساكنة فى : بأز وشأمد وتأبل ونحو ذلك، إنما هو تطرق وصنعة، وليس اعتباط هكذا من غير مسكة، وذلك قد ثبت عندنا من عدة أوجه أن الحركة إذا جاوزت الحرف الساكن، فكثيراً ما تجريها العرب مجراها فيه، فيصير لجواره إياها كأنه محرك بها، فإذا كان كذلك، فكأن فتحة باء باز، إنما هى نفس الألف ، فالألف لذلك، وعلى هذا التنزيل كأنها محركة، وإذا تحركت الألف، انقلبت همزة[2] .

والحق فإن هذه الكلمات المهموزة ، كانت فى الأصل من المقطع الصوتى: ص ح ح ص الزائد الطول المغلق، الذى لايجوز فى اللغة العربية الفصحى، إلا فى أواخر الكلمة، فى حالة الوقف عليها أو فى وسطها بشرط أن يكون المقطع التالى له، مبتدئاً بصامت يماثل الصامت الذى ختم به المقطع السابق، وهذه الحالة الأخيرة، هى ما عبر عنها اللغويون القدامى «بالتقاء الساكنين على حدهما» وهو أن يكون الأول حرف لين، والثانى مدغماً فى مثله[3] وذلك نحن: الضالّين، وشابّه، ومدهامّتان[4] والعربية عندما تشتق كلمات من نفس المقطع ص ح ح ص فى غير الحالتين السابقتين، فإنها تحوله

(١) الخصائص ١٩/٣ .   (٢) الخصائص ٤٧/٣، ١٢٦/٣.

(٣) انظر: شرح ابن يعيش ١٢٠/٩، القاهرة بدون تاريخ .

(٤) انظر : التطور اللغوى، مظاهره وعلله وقوانينه ٩٦ .

إلي المقطع الطويل المغلق ص ح ص ، مثل : يقوم، التى تصير عند الجزم: «لم يقم» وكان الأصل فيها : «لم يقومْ»[1] وهذا المقطع لايجوز فى الشعر أصلاً إلا فى الوقف، أي إنه لايجوز فيه مثال: «الضالين، شابه، مدهامتان» وإذا كان الشعر لايقبل هذا النوع من المقاطع، فإن الشاعر إذا أراد استخدام كلمة تحتوى على هذا المقطع أقحم همزة فى الكلمة، أو بعبارة أخرى: قسّم المقطع إلي مقطعين[2] ومثال ذلك قول كثير : (الطويل)[3] :

وأنت ابن ليلى خير قومك مشهداً ... إذا ما أحمأرت بالعبيط العوامل

وقد أورد ابن جنى شطره الأخير هكذا[4] :

إذا ما العوامل بالعبيط احمأرت

ثم يعقب قائلاً: يريد : احمارت

وكقوله[5] :

وللأرض اما سودها فتجللت ... بياضاً وأما بيضها فاسوأدت

وكقول الشاعر[6] : (الرجز)

ياعجباً لقد رأيت عجبا

---

(١) التطور اللغوى ٩٦ . (٢) التطور اللغوى ٩٦ .

(٣) ديوانه ق ١٠/٤٦ ص ٢٩٤، ولسان العرب (حنن) ٢٤٩/١٦. وعبث الوليد ٦٩، وديوان أبى محجن الثقفى ١٠٦ وقد ذكره كما فى الخصائص ، وألف باء للبلوى ١٢٣/٢.

(٤) الخصائص ١٢٦/٣، ١٤٨ .

(٥) الخصائص ١٢٧/٢، ١٤٨ بيد أن البيت ورد فى ديوانه: فادهأمت ٤/٥٤ ص ٣٢٣ وشرح شواهد الشافية ١٤- ١٧ والفائق للزمخشرى ٤٦٢/١ والممتع لابن عصفور ٣٢٢/١ وسر صناعة الإعراب ٨٤/١ .

(٦) الخصائص ١٤٨/٣ وشواهد الشافية ١٦٧ .

حمار قبان يسوق أرنبا
خاطمها زأمتها أن تذهبا

وكقول دكين[1] :

وجله حتى أبيأض ملببه

ويبدو أن كل صيغة علي وزن: أفعأل، قد جاءت فى العربية عن هذا الطريق ولو لم يوجد إلي جانبها صيغة: أفعال فى الاستعمال، وذلك مثل: اشمأز واجزأل واطمأن وغير ذلك»[2] .

ثانياً : دراسة فى مصادره وآرائه :

لقد تعددت مصادر كتاب الخصائص وتنوعت بما يؤكد حرص ابن جنى علي أن يأتى هذا الكتاب علي هذا النحو من الإحاطة والشمول بمسائل اللغة والنحو العربى، إلى الدرجة التى جعلته يصرح فى المقدمة، أنه لم ير أحداً من علماء البصرة والكوفة، تعرض لعمل أصول النحو، على مذهب الكلام والفقه، وأن كتاب الأصول لابن السراج، لم يتضمن إلا مسألة أو مسألتين من مسائل الأصول. «فلم يلمم فيه بما نحن عليه إلا حرفاً أو حرفين في أوله، وقد تعلق عليه به، وسنقول فى معناه»[3] كما يذكر أن ما صنعه سعيد بن مسعدة، الأخفش الأوسط، فى المقاييس، عبارة عن كتيب لايحتوى إلا على النذر اليسير، إذا ما قورن بكتابه: الخصائص ، حيث يقول: «إذا أنت قرنته بكتابنا هذا علمت بذاك أنا نبنا عنه فيه وكفيناه كلفة التعب به وكافأناه على لطيف ما أولاناه من علومه المقدمة إلينا، المفيضة ماء البشر والبشاية علينا، حتى دعا ذلك أقواماً نزوت من

---

(١) الخصائص ١٤٨/٣ .

(٢) انظر : التطور اللغوى ٩٧ وكذا : فصول فى فقه العربية ١٩٣– ٢٢٦ د. رمضان عبد التواب – القاهرة ١٩٨٠م.

(٣) الخصائص ٢/١.

معرفة حقائق هذا العلم حظوظهم، وتأخرت عن إدراكه أقدامهم، إلي الطعن عليه والقدح في احتجاجاته وعلله..»[1] .

ولعل نظرة فاحصة فى مصادر هذا السفر الجليل تؤكد لنا أن ابن جنى قد اعتمد علي مصدرين رئيسيين أحسن اختيارهما وأجاد فى الإفادة بهما، فهو قد اعتمد على العديد من شيوخ العربية وعلمائها ومفكريها من أساتذته السابقين والمعاصرين له، كما اعتمد ابن جنى علي آراء وأفكار لما ينيف على خمسين عالماً من علماء اللغة والنحو والقراءات، وتشتمل هذه القائمة على عديد من علماء البصرة وعلماء الكوفة، وهو فى جمعه بين علماء المدرستين، يجعلنا نطمئن إلى القول بأنه يمثل الاتجاهين معاً، فيما يعرف بالمدرسة البغدادية وهو يعد رائداً من روادها فى جيلها الثانى .

وينبغى أن نؤكد أن اعتماد ابن جنى على هذه المصادر، لم يكن مجرد ناقل أو مردد لآراء أصحابها من العلماء فحسب، بل إنه كان – دائماً– يدلى بدلوه ، فيناقش هذه الآراء، ويقبل ما يوافق وجهة نظره، فيقرظ أصحابها ويثنى عليهم، ويرفض منها ما يخالف وجهة نظرة، ويبتعد عن تفكيره ومنهجه !

ويأتى فى مقدمة هؤلاء العلماء، شيخه وأستاذه، أبو على الفارسى، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، وقد بلغت مرات ذكره فى خصائصه حوالى اثنتين وثلايين ومائة مرة، ولا غرابة أن تصل مرات ذكره إلى هذا العدد الكبير، فلقد كان أبو على الفارسى، شيخ ابن جنى بلا منازع، فقد لازمه زمناً طويلاً يصل إلي حوالى أربعين سنة، لاينقطع عنه ولاينفصل فى حله وترحاله، ولا غرابة أن يظهر ابن جنى من الحب والتقدير لشخصه والإقبال والانتفاع بعلمه، وهو يصرح بذلك معتزاً مفاخراً !

وتجمع الروايات علي أن لقاءه الأول بأستاذه، كان فى جامع الموصل، عندما كان

---

(١) الخصائص ٣٠٣/١.

ابن جنى يجلس لتدريس العربية وهو ما يزال فى سن صغير، وأن أباعلى وجده مقصراً فى مسألة قلب الواو ألفاً، فأرشده إلى الصواب، وقال له تزببت وأنت حصْرَم![1] وقد ألف ابن جنى كتبه وأعماله فى حياة أستاذه، وكان أبو على يستحسن تأليفها ويقرظها بالثناء والتقدير، ومن ذلك ما ذكره ابن جنى فى الخصائص: «وقلت مرة لأبى بكر أحمد بن على الرازى – رحمه الله – وقد أفضنا فى ذكر أبى على ونبل قدره ونباوة محله: أحسب أن أبا على قد خطر له وانتزع من علل هذا العلم ثلث ما وقع لجميع أصحابنا: فأصغى أبو بكر إليه ولم يتبشع هذا القول عليه»[2] ويقول أيضاً: «ولله هو وعليه رحمته! فما كان أقوى قياسه، وأشد بهذا العلم اللطيف الشريف أنسه ! فكأنه إنما كان مخلوقاً له، وكيف لايكون كذلك، وقد أقام على هذه الطريقة مع جلة أصحابها وأعيان شيوخها سبعين سنة ، زائحة علله ساقطة عنه كلفه، وجعله همه وسدمه، لايعتافه عنه ولد ولا يعارضه فيه متجر، ولايسوم به مطلباً ولايخدم به رئيساً إلا بأخرة، وقد حط عنه أثقاله، وألقى عصا ترحاله»[3] .

لقد كان ابن جنى دائم الإفادة والاستزادة من علم أستاذه ومن آرائه. وهو يشبه نفسه فى ذلك بسيبويه فى نقله من علم الخليل[4] غير أنه يذكرأن أستاذه كان يسأله فى بعض المسائل، وأنه كان يأخذ برأيه فيها، وكان يدونه فى بعض كتبه. وفى ذلك يقول ابن جنى: «وقلت مرة لأبى على –رحمه الله– قد حضرنى شىء فى الإتباع فى:

(١) بدأت تلك الصحبة سنة ٣٣٧هـ وابن جنى فى الخامسة عشرة من عمره، انظر ، تاريخ بغداد ٢٨٦/٧ وبغية الوعاة ٢١٧ .

(٢) الخصائص ٢٠٨/١.

(٣) الخصائص ٢٧٦/١.

(٤) لقد كان أبو على الفارسى إماماً من أئمة البصريين، وشيخاً لمدرسة نحوية، لها تلاميذ ومريدون ينقلون عنه ويرجعون إليه، فيؤلف ابن جنى كتاب : اللمع يجمعه من كلام شيخه، الحجة ١١.

نقيذ ، وإن عرى أن تكون عينه حلقية؛ وهو قرب القاف من الخاء والغين. فكما جاء عنهم: النِخير والرِغيف كذلك جاء عنهم: النقيذ . فجاز أن تشبه القاف لقربها من حروف الحلق بها، كما شبه من أخفى النون عند الخاء والغين إياهما بحروف الفم، فالنقيذ فى الإتباع. كالمنخل والمنغل فيمن أخفى النون، فرضية وتقبله، ثم رأيته بعد ذلك فى تذكرته»[1] وكان أبو على كثيراً ما يسترشد برأى تلميذه ابن جنى، وكثيراً ماكانا يتبادلان الرأى فى مسألة من المسائل، حتى يصلا فيها إلي وجه الصواب، وفى ذلك يقول ابن جنى: «ودخلت يوماً علي أبى على – رحمه الله – خالياً آخر النهار، فحين رآنى قال لى : أين كنت؟ أنا أطلبك. قلت: وما ذلك؟ قال: ما تقول فيما جاء عنهم من حوَّريت ؟ فخضنا معاً فيه، فلم نحل بطائل منه، فقال: هو من لغة اليمن، ومخالف للغة ابنى نزار، فلا ينكر أن يجىء مخالفاً لأمثلتهم[2] . كما كان ابن جنى يذكر رأى أستاذه ، لكنه لايرتضيه، ويذكر غيره، ومن ذلك قوله: «سألت يوماً أبا على – رحمه الله – عن تجفاف، أتاؤه للإلحاق بباب قرطاس؟ فقال: نعم، واحتج فى ذلك بما انضاف إليها من زيادة الألف معها، فعلى هذا يجوز أن يكون ما جاء عنهم من باب أملود وأظفور ملحقاً بباب عسلوج ودملوج، وأن يكون إطريح وإسليج ملحقاً بباب شنظير وخنزير»[3] ثم نجده يرفض هذا الرأى ويعارضه بقوله : «ويبعد هذا عندى، لأنه يلزم منه أن يكون باب إعصار وإسنام ملحقاً بباب حدبار وهلقام، وباب إفعال لايكون ملحقاً. ألا ترى أنه فى الأصل للمصدر، نحو إكرام وإحسان وإجمال وإنعام، وهذا مصدر فعل غير ملحق، فيجب أن يكون المصدر فى ذلك على سمت فعله غير مخالف له، وكأن هذا ونحوه إنما لايجوز أن يكون ملحقاً من قبل أن مازيد على الزيادة الأولي فى أوله إنما هو حرف لين، وحرف اللين لايكون للإلحاق، إنما جىء به كمعنى، وهو امتداد الصوت

---

(١) الخصائص ٣٦٥/١ .

(٢) الخصائص ٣٨٧/١، ٢٧٦/١ – ٢٧٧ .

(٣) الخصائص ٢٣١/١.

به. وهذا حديث غير حديث الإلحاق، ألا ترى أنك إنما تقابل بالملحق الأصل، وباب المد إنما الزيادة أبداً، فالأمر على ما ترى فى البعد غايتان»[١] وقد يصل الأمر فى مخالفة ابن جنى لأستاذه فى المنهج والطريقة، فقد ألف أستاذه كتاب: «الحجة فى توجيه القراءات السبع»[٢] فإذا بابن جنى يؤلف كتاباً فى الانتصار للقراءات الشاذة، وهو كتاب: «المحتسب فى تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها»[٣].

لقد أفاد ابن جنى من آراء البصريين الأوائل، واعتمد فى خصائصه على آراء هؤلاء العلماء فى اللغة والنحو، فلقد ورد ذكر أبى الأسود بأشعاره: فى مسائل ارتضى بعضها ابن جنى فى سعة القياس، على الرغم من عدم سماعها من العرب، فهو يقول: «واعلم أن الشاعر إذا اضطر جاز له أن ينطق بما يبيحه القياس، وإن لم يرد به سماع، ألا ترى إلى قول أبى الأسود: (الرمل)

ليت شعرى عن خليلى ماالذى ... غاله فى الحب حتى ودعه

ويقول ابن جنى: وعلى ذلك قراءة بعضهم: ﴿ماودعك ربك وما قلى﴾ (الضحى ٣/٣٠) بالتخفيف، أى: ماتركك دل عليه قوله: (وما قلى) لأن الترك، ضرب من القلى، فهذا أحسن من أن يعلّ باب استحوذ واستنوق. لأن استعمال (ودع) مراجعة أصلٍ، وإعلال استحوذ واستنوق ونحوهما من المصحح ترك أصلٍ، وبين مراجعة الأصول إلى تركها مالا خفاء به[٤] وهويعقب هنا على بيت أبى الأسود بقوله: فشاذ، وكذلك قراءة بعضهم: ﴿ومادَعَكَ ربُّك وما قلى﴾.

(١) الخصائص ٢٣٢/١.
(٢) الحجة، لأبى على - تحقيق على النجدى وآخرين ١٤٠٣هـ - ١٩٨٤م.
(٣) المحتسب، تحقيق على النجدى وآخرين ١٣٨٦هـ.
(٤) الخصائص ٣٩٦/١ كذا ٩٩/١.

والحق فإن ابن جنى يتفق فى هذاالتحليل والتفسير مع نظريات التطور الصوتى الحديثة، وبخاصة نظرية : «الركام اللغوى» فالأمثلة التى ساقها ابن جنى للفعل الأجوف، تعد من قبيل الركام اللغوى. لظاهرة كانت سائدة فى الاستعمال القديم تطورت. ولم يتبق منها سوى نماذج قليلة تنبىء عنها. وأن ذلك قد حدث أيضاً للغة الحبشة من اللغات السامية. فما تزال فيها نماذج لأفعال جوفاء جاءت على الأصل، على صورة كونها صحيحة ، ومن ذلك الفعل bayama، بمعنى: تحقق، والفعل : dayyana بمعنى : دان»[1] .

كما أفاد ابن جنى ـ أيضاً – من الخليل بن أحمد الفراهيدى، وقد ورد ذكره كثيراً فى خصائصه، ففى «باب فى العربى يسمع لغة غيره أيراعيها ويعتمدها ، أم يلغيها ويطرح حكمها»[2] يقول ابن جنى: «أخبرنا أبو على عن أبى بكر عن أبى العباس عن أبى عثمان عن أبى زيد قال: سألت خليلاً عن الذين قالوا : مررت بأخواك، وضربت أخواك، فقال: هؤلاء على قياس الذين قالوا فى : ييأس، ياءس ، أبدلوا الياء لانفتاح ما قبلها..»[3] ويقصر ابن جنى هذاالباب بتمامه على الانتصار لقياس الخليل وتأكيد صحته[4] وعلى هذا النحومن التحليل، نجده – أيضاً – يحاول تفسير رأى الخليل وتوضيح وجهاته فى «باب فى المثلين كيف حالهما فى الأصلية والزيادة، وإذا كان أحدهما زائداً ، فأيهما هو»[5] فبعد عرضه لأحوال الأسماء والأفعال ، عندما يجتمع فيهما حرف أصل ومعه حرفان مثلان، أو إذا كان فيهما أصلان ومعهما حرفان مثلان،

---

(١) انظر : بحوث ومقالات فى اللغة ٥٩ وما بعدها د. رمضان عبدالتواب – القاهرة ١٩٨٢م وكذا :
Dillmann: Grammatik der athiopicshensprache, 163-165
حيث رأيه فى الأفعال المعتلة .

(٢) الخصائص ١٤/٢ وما بعدها .

(٣) الخصائص ١٤/٢ .

(٤) انظر : الخصائص ١٤/٢-١٦ .

(٥) الخصائص ٥٦/٢-٦٩ .

أو إذا كان فيهما ثلاثة أحرف أصول ومعهما : مثلان غير ملتقيين .. وبعدما ينتهي من عرض الصور المختلفة التي يأتي عليها المثلان وحكمهما، ومتى يكونان أصلين.ومتى يكون أحدهما زائداً.. يستعرض بالتفصيل مذهب كل من الخليل ويونس، ثم يقول: «فلذلك اعتمدناه وأنشأنا الاحتجاج للخليل عنه...»[1] وهو يقول: «فهذان أيضاً – ما يشهد بصحة قول الخليل»[2] ونجده في باب إمساس الألفاظ أشباه المعاني[3] يقول: اعلم أن هذا موضع شريف لطيف: وقد نبه إليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته[4] بيد أننا نجده يقول في موضع اخر في باب في التعبيرين يعترضان في المثال الواحد بأيهما يبدأ[5] وقول الخليل في تخفيف هذا المثال: أَدِيّ، طريف وصعب ومتعب، وذلك أنه قدر الكلمة تقديرين ضدين، لأنه اعتقد صحة الواو المبدلة من الهمزة.. فلذلك قلنا إن في مذهبه هذا ضرباً من التناقض..»[6] .

وإذا انتقلنا إلى سيبويه ، فإننا نجده وقد أفاد من الكتاب – أيضاً – وهو يستند إلى آرائه في تدعيم ما يرى فيه الصواب ، وتتجلى إفادته واضحة في خصائصه منذ بدايته، ففي باب القول على الفصل بين الكلام والقول[7] يذكر قول سيبويه: «واعلم أن قلت في كلام العرب، إنما وقعت على أن يحكى بها، وإنما يحكى بعد القول ما كان كلاماً لا قولاً، ففرق بين الكلام والقول كما ترى ..»[8] ثم يختتم الباب بقوله: «وقد علمت بذلك تعسف المتكلمين في هذا الموضع، وضيق القول فيه عليهم، حتى لم يكادوا يفصلون بينهما ، والعجب ذهابهم عن نص سيبويه فيه. وفصله بين الكلام والقول، ولكل قوم سنة وإمامها»[9] .

(1) الخصائص ٦٧/٢ .
(2) الخصائص ٦٨/٢ .
(3) الخصائص ١٥٢/٢ .
(4) الخصائص ١٥٢/٢ .
(5) الخصائص ٨/٣ .
(6) الخصائص ١٠/٣-١١ .
(7) الخصائص ٥/١-٣٢.
(8) الخصائص ١٨/١ – ١٩ .
(9) الخصائص ٣٢/١.

وعلى هذا النحو من الإفادة والإعجاب بآراء سيبويه نجد ابن جنى يذكر آراءه ويعتمد عليها، ويعتد بصحتها وصوابها، حيث نجده يقول: «والذى رواه صاحب الكتاب اختلاس هذه الحركة ، لاحذفها البتة، وهو أضبط لهذا الأمر من غيره من القراء الذين رووه ساكناً»[1] وذلك كقراءة أبى عمرو فى قوله تعالي : ﴿فتوبوا إلي بارئكم﴾ (البقرة ٥٤/١) مختلساً غير ممكن كسرة الهمزة[2] غير أننا نجده يرجح رأي يونس بن حبيب على رأى سيبويه، فيقول: «فأما رأي يونس: بنتى وأختى، فمردود عند سيبويه، وليس هذا موضوعاً للحكم بينهما، وإن كان لقول يونس أصول تجتذبه وتسوغه»[3] بل إنه يرفض رأيه - أيضاً - ولايقبله، فهو يقول فى «باب فى نقض المراتب إذا عرض هناك عارض»[4] فى كثرة تقديم المفعول به علي الفاعل، وأنه لما استمر وكثر يصير كأنه هو الأصل، وتأخير الفاعل كأنه هو الأصل - أيضاً- يقول: «فإن قلت إن هذا ليس مرفوعاً إلى العرب، ولامحكياً عنها أنها رأته مذهباً ، وإنما هو شيء رأه سيبويه واعتقده قولاً، ولسنا نقلد سيبويه ولا غيره فى هذه العلة ولا غيرها، فإن الجواب عن هذا حاضر عتيد والخطب فيه أيسر»[5] .

غير أنه يعود ثانية فى باب غلبة الفروع علي الأصول[6] فيقول: «فإن قيل، وما الذى سوغ سيبويه هذا. وليس مما يرويه عن العرب رواية، وإنماهو شيء رآه واعتقده لنفسه وعلل به؟ قيل : يدل على صحة ما رآه من هذا من ذهب إليه ما عرفه وعرفناه معه...»[7] بل إننا نجده وقد أفرد للثناء عليه قرابة الصفحة الكاملة، ومن ذلك قوله: «جاز لصاحب هذا العلم (أي النحو) الذى جمع شعاعه وشرح أوضاعه ورسم أشكاله

(١) الخصائص ٧٢/١.

(٢) الخصائص ٧٢/١ وانظر : الكتاب ٢٩٧/٢، لسيبويه - بولاق ١٣١٦ - ١٣١٧هـ .

(٣) الخصائص ٢٠١/١.

(٤) الخصائص ٢٩٣/١ وما بعدها .

(٥) الخصائص ٩٨/١.

(٦) الخصائص ٣٠٠/١ وما بعدها .

(٧) الخصائص ٣٠٤/١ .

ورسم أغفاله وخلج أشطانه وبعج أحضانه وزمّ شوارده وأفاد موارده...»[1] .

وأما الكسائي، الذي يُعد واحداً من أبرز علماء الكوفة ومؤسسيها، فإنه لم ينل نفس المكانة التي نالها معاصره سيبويه عند ابن جني وليس أدل على ذلك من اقتصاره الأخذ عنه في ذكر بعض الروايات عن العرب في قولهم كذا وكذا !! ومن ذلك مثلاً ما ذكره ابن جني بقوله: «وحكى الكسائي أنه سأل بعض الأعراب عن أحد مطايب الجزور، فقال: مطيب، وضحك الأعرابي من نفسه، كيف تكلف لهم ذلك من كلامه...»[2] وكقول الكسائي – أيضاً – وسمعت من أخوين من بني سليم يقولان: نما ينمو، ثم سألت بني سليم عنه فلم يعرفوه»[3] بيد أننا نجده يثني عليه فيقول : «وقد فعلت العرب ذلك، منه قولهم : أوار النار، وهو وهجها ولفحها، ذهب فيه الكسائي مذهباً حسناً، وكان هذا الرجل كثيراً في السداد والثقة عند أصحابنا، قال: هو (فُعال) من وأرت الإرة، أي احتفرتها لإضرام النار فيها»[4] بيد أننا نجده يحكم بشذوذ قراءته في قوله تعالى: ﴿بما أنزل إليك﴾ (البقرة ٤/١) فيقرأه الكسائي : ﴿بما انزلّيك﴾ فيقول: «وقياسه في تخفيف الهمزة أن تجعل الهمزة بين بين»[5] ولم ينسب أبوحيان هذه القراءة إلي أحد، وحكم عليها بالشذوذ[6] .

وإذا ما انتقلنا إلى المبرد، وهو إمام مدرسة البصرة في عصره، فإننا نجد ابن جني، وقد أفاد من آرائه وأقواله، ومن ذلك قوله: «ويدلك على أن الفصيح من العرب قد يتكلم

---

(١) الخصائص ٣٠٨/١ – ٣٠٩.

(٢) الخصائص ٣٦٩/١ .

(٣) الخصائص ٣٨١/١ .

(٤) الخصائص ٨٩/٢، ٨٦/٣ وانظر ٣١١/٣ حيث ثناؤه عليه كذلك .

(٥) الخصائص ١٤١/٣، ١٥٠/٣ .

(٦) البحر المحيط ٤٤/١ لأبي حيان التوحيدي – القاهرة ١٣٢٨هـ .

باللغة غيرها أقوى فى القياس عنده منها ما حدثنا به أبو على - رحمه الله - قال عن أبى بكر عن أبى العباس أن عمارة كان يقرأ : ﴿ولا الليلُ سابقُ النهارَ﴾ بالنصب. قال أبو العباس: فقلت : ماأردت ؟ فقال: أردت : (سابقٌ النهارَ) قال فقلت له فهلا قلته؟ فقلت : لو قلته لكان أوزن»[1] .

وهو يعارض المبرد فى رفضه للقراءة فى قوله تعالى: ﴿واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام﴾ (النساء ١/٤) وهى قراءة حمزة، ويقول ابن جنى: «ليست هذه القراءة عندنا من الإبعاد والفحش والشناعة والضعف على ما رآه وذهب إليه أبو العباس، بل الأمر فيها دون ذلك وأقرب وأخف وألطف؛ وذلك أن لحمزة أن يقول لأبى العباس: إننى لم أحمل (الأرحام) على العطف على المجرور المضمر، بل اعتقدت أن تكون فيه باء ثانية، حتى كأنى قلت : (وبالأرحام) ثم حذفت الباء، لتقدم ذكرها»[2] والحق أن ابن جنى قد أحسن وأجاد فى تخريجه الإعرابى هذا، فقاعدة الحذف فى اللغة العربية الفصحى، واحدة من قواعد التحويل الأساسية، وهى قد وردت كثيراً فى القرآن الكريم سواء أكان الحذف إجبارياً أم اختيارياً، كما هو الحال فى الآية السابقة، حيث اقتضت ضرورة الإعجاز والبيان فيها استعمال هذا الحذف الاختيارى، وعلى قواعد اللغة أن تفسح المجال لمثل هذه الاستعمالات القرآنية المعجزة[3] .

أما الفراء، فإنه يقدم آراءه وأقواله، ويفيد مما جاء فيها، يقول ابن جنى: «ومن ذلك

---

(١) الخصائص ٢٥/١ .   (٢) الخصائص ٢٨٥/١.

(٣) قاعدة الحذف بنوعيها، إحدى القواعد التحويلية، التى ذكرها : باتش: Bach، والتى تستخدم فى تحويل الأبنية العميقة، التى تمثل الجمل الأصولية، إلى أبنيتها السطحية. انظر : Bach, In Introduction to Transformatimal syntax, p20. وكذا : قواعد تحويلية للغة العربية ٣٨-٤٩د. محمد على الخولى - الرياض ١٩٨١م ، والنحو العربى والدرس الحديث ١٤٠ - ١٤١د. عبده الراجحى - الإسكندرية ١٩٧٧م، و علم اللغة التقابلى ٦٩-٧٠ د. أحمد سليمان ياقوت - الإسكندرية ١٩٨٥م .

قول الفراء في نحو : لُغة، وثبة، ورئة، ومئة، إن ماكان من ذلك المحذوف منه الواو، فإنه يأتي مضموم الأول، نحو : لُغة، وبرة، وثُبة ، وكُرة، وقُلة، وما كان من الياء، فإنه يأتي مكسور الأول، نحو مِئة، ورِئة، وهذا يفسده سنة، فيمن قال: سنوات، وهي من الواو كما ترى...»[1] ويذكر ابن جني أن ما ذهب إليه الفراء في : الجاه ، إلى أنه مقلوب عن الوجه «وروينا عن الفراء، أنه قال: سمعت أعرابية من غطفان، وزجرها ابنها، فقلت لها: ردي عليه، فقالت : أخاف أن يجوهني بأكثر من هذا، قال: وهو من الوجه، أرادت: يواجهني، وكان أبو علي – رحمه الله – يرى أن : الجاه ، مقلوب عن الوجه أيضاً»[2] وقد نجده ينتصر لرأي الفراء علي رأي أستاذه أبو علي، فيقول: «وقال الفراء ، أصلها : هل، زجز وحث، ودخلت على أمَّ، كأنها كانت : هل أمَّ، أي: أعجل واقصد، وأنكر أبو علي عليه ذلك وقال: لامدخل هنا للاستفهام، وإنما هي عنده زجر وحث»[3] كما اعتمد ابن جني علي روايات الفراء في باب مطل الحركات[4] فيقول: «وحكى الفراء عنهم: أكلت لحم شاة ، فمطل الفتحة، فأنشأ عنها ألفاً»[5] كما يذكر ابن جني أنه وجد بخط أبي أقوالاً للفراء ذكرها وسلم بوجاهتها[6] وهو ينتصر في موضع آخر لأبي عمرو الجرمي علي الفراء في سؤاله الفراء عن أصل في : قُم، فيقول: ويدل على صحة أبي عمرو إسكانهم إياه وهي مفتوحة...»[7] .

وأما ثعلب، فإنه قد نال حظاً وافراً من اعتماد ابن جني عليه، في عديد من مواضع خصائصه: ومن ذلك ما ورد في «باب القول علي الاطراد والشذوذ»[8] ويقول فيه ابن جني: «والثالث المطرد في الاستعمال، الشاذ في القياس، نحو قولهم، أخوص الرمث،

---

(١) الخصائص ١٧٢/١ .

(٢) الخصائص ٧٦/٢ .

(٣) الخصائص ٣٥/٣-٣٦ .

(٤) الخصائص ١٢١/٣.

(٥) الخصائص ١٢٣/٣.

(٦) الخصائص ١٩٤/٣-٢١٢ .

(٧) الخصائص ٩٦/١ وما بعدها .

(٨) الخصائص ٩٦/١ وما بعدها .

واستصوبت الأمر، أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن عن أحمد بن يحيى قال: يقال: استصوبت الشيء ولا يقال: استصبت الشيء، ومنه : استحوذ، وأغيلت المرأة واستنوق الجمل، واستتيست الشاة، وقال زهير: (الطويل)

هنالك إن يستخولوا المال يُخْولوا

ومنه: استفيل الجمل. قال أبو النجم : (الرجز)[1]

يدير عيني مُصعب مستفيل

ونجده يتحفظ على تفسيره قول الشاعر : (الطويل)[2]

وما كنت أخشى الدهر إحلاس مسلم   من الناس ذنباً جاءه وهو مسلما

حيث يقول: «وأخبرنا محمد بن الحسن عن أحمد بن يحيى – أحسبه عن ابن الأعرابي – يقول الشاعر (البيت السابق) ثم يقول: وقال فى تفسيره معناه: ماكنت أخشى الدهر إحلاس مسلم مسلماً ذنباً جاءه وهو، ثم يعلق على ذلك قائلاً : «ولو وكد الضمير فى جاءه هو وهو لكان أحسن، وغير التوكيد أيضاً جائز»[3] وهو يعترض على رأى ثعلب وينتصر لرأيه ورأى أستاذه أبى على فى تفسيره قول الشاعر : (مجزوء الكامل)[4]

إن تهبطين بلاد قو   م يرتعون من الطلاح

حيث يقول: «فيجوز أن تكون (أن) هى الناصبة للاسم مخففة غير أنه أولاها الفعل بلا فصل، كما قال الآخر (البسيط) :

---

(١) الخصائص ٩٨/١ .

(٢) انظر : مجالس ثعلب ٩٦ والأمالى ٢٠٦/١ واللسان (حلس) ٦/ ٥٦ .

(٣) الخصائص٣٣٢/١ .

(٤) انظر : الفهرست ١٠٣ ، والشاعر هو القاسم بن معين .

أن تحملا حاجة لى خف محملها | تستوحيا نعمة عندى بها ويدا
أن تقــرآن على أسماء ويحــكما | منى السلام وألا تعلما أحــدا

سألت عنه أبا على - رحمه الله - فقال: هى مخففة من الثقيلة، كأنه قال: أنكما تقرآن، إلا أنه خفف من غير تعويض[١] ثم يقول: «وحدثنا أبو بكر محمد بن الحسن عن أحمد بن يحيى قال: شبه (إن) بـ (ما) فلم يعملها كما لم يعمل ما. «وفى موضع آخر نجد ابن جنى، وهو يشتد فى نقده لثعلب إلى حد أنه ينعته بالمتعجرف حيث يقول : «وذهب أحمد بن يحيى فى قوله: (الرجز)[٢] :

يرد ملخــــاً وهديراً زغـــــدبا

إلى أن الباء زائدة، وأخذه من زغد البعير يزغد زغداً فى هديره، وقوله : إن الباء زائدة كلام تمجه الآذان وتضيق عن احتماله المعاذير وأقوى ما يذهب إليه فيه أن يكون أراد أنهما أصلان مقتربان كسبط سِبَطْر، وإن أراد ذلك - أيضاً - فإنه قد تعجرف»[٣] وهو يعد ذلك من قبيل سقطات العلماء ! بيد أننا نجده وقد امتدحه وأجزل الثناء له، حيث يقول: «ولله أبو العباس أحمد بن يحيى، وتقدمه فى نفوس أصحاب الحديث ثقة، وأمانة وعصمة وحصانة، وهم عيار هذا الشأن . وأساس هذا البنيان»[٤] .

كما أفاد ابن جنى من آراء الأصمعى، وأكثر من الاعتماد عليها وعلى رواياته، وقد حفلت الخصائص بهذه الآراء وتلك الروايات، ومن ذلك ما ذكره ابن جنى من حديث الخليل بن أسد النوشجانى قوله : أنه قرأ على الأصمعى من أرجوزة العجاج

---

(١) الخصائص ٣٩٠/١.
(٢) ديوان العجاج ٧٤ .
(٣) الخصائص ٤٩/١، ٢١٥/٣، ٢٨٤/٣.
(٤) الخصائص ٣١٣/٣ .

قوله:

ياصاح هل تعرف رسماً مكرساً

ويقول النوشجانى: فلما بلغت :

تقاعس العز بنا فاقعنسسا

قال لى الأصمعى: قال الخليل : أنشدنا رجل :

ترافع العز بنا فارفنععا

فقلت: هذا لايكون ، فقال: كيف جاز للعجاج أن يقول:

تقاعس العز بنا فاقعنسسا

ويعلق ابن جنى بعدة احتمالات، تؤكد عدم إدراك الأصمعى للقياس، ولا لحكاية التعليل إلي الحد الذى جعل الخليل يقول للأصمعى، عندما أراد الأخير أن يعلمه الخليل علم العروض، وأن ذلك تعذر علي الأصمعى، وبعد عنه، فيأس الخليل منه، فقال له يوماً: يأأبا سعيد، كيف تقطع قول الشاعر :[1]

إذا لم تستطع شيئاً فدعه   وجاوزه إلى ما تستطيع

ففطن الأصمعى إلى ما يريد الخليل أن يبلغه إياه من بعد علم العروض على فهمه وإدراكه، ونجده وقد استشهد فى «باب فى التطوع بما لايلزم»[2] بما أنشده الأصمعى لبعض الرجاز من قصيدة تتألف من ٩ تسعة أشطر، التزم فيها جميعها بالظاء فى كل من العروض والضرب إلي جانب ظاء ثانية قبل ظاء الروى[3] وقصيدة أخرى رائية

---

(١) انظر : الخزانة ٤٦/٣ والأصمعيات ٤٣ – ٤٥ والأغانى ٣٣/١٤ (طبعة بولاق) وأدب الكاتب ٢٣ ومعاهد التنصيص ٢٣٦/٢، و البيت لعمرو بن معد يكرب. وانظر : الخصائص ٣٦١/١-٣٦٢.

(٢) الخصائص ٢٣٤/٢ وما بعدها.   (٣) الخصائص ٢٣٥/٢.

طويلة، التزم فيها قائلها تصغير قوافيها، وهى تتألف من سبعة وعشرين بيتاً من بحر مشطور السريع[1] وقصيدة أخرى ثالثة، تتألف من خمسة وخمسين بيتاً، التزم فيها صاحبها اللام المشددة من أولها إلى آخرها[2] وقصيدة رابعة تتألف من ستة وعشرين بيتاً، لغيلان الربعى، أطردت جميع قوافيها على جر مواضعها[3] فهذه قصائد أربع، تبلغ مجموع أبياتها مائة وسبعة وعشرين بيتاً وشطراً، التزم فيها أصحابها بأمور صعبة وعسيرة، تدل على مقدرتهم وسلامة قرائحهم، وأنشدها جميعاً الأصمعى ورواها، وغير العديد من الأمثلة التى ذكرها الأصمعى بروايته عن الأعراب، أو تفسيره لها، ونجده يثنى على الأصمعى فى تحليله قول المثقب العبدى :

أفاطم قبل بينك نولينى   ومنعك ما سألت كأن تبينى

يقول ابن جنى: «فهذه رواية الأصمعى: أي منعك كبينك، وإن كنت مقيمة..أى منعك إياى ماسألتك هو بينك.. ورواية الأصمعى أعلى وأذهب فى معانى الشعر»[4] .

أما أبو بكر السراج فإن ابن جنى قد أفاد – أيضاً – من آرائه وأفكاره وإن وجدناه يبدأ خصائصه بقوله: «وذلك أنا لم نر أحداً من علماء البلدين تعرض لعمل أصول، على مذهب أصول الكلام والفقه، فأما كتاب أصول أبى بكر فلم يلمم فيه بما نحن عليه، إلا حرفاً أو حرفين فى أوله، وقد تعلق عليه به»[5] ونجده يقول فى : «باب فى العلة وعلة العلة»[6] يقول: «ذكرأبو بكر فى أول أصوله هذا، ومثل منه برفع الفاعل قال: فإذا سئلنا عن علة رفعة قلنا: ارتفع بفعله، فإذا قيل: ولم صار الفاعل مرفوعاً ؟ فهذا سؤال

---

(١) الخصائص ٢٣٥/٢ – ٢٣٨.
(٢) الخصائص ٢٣٩/٢ – ٢٤٦ .
(٣) الخصائص ٢٥٠/٢ – ٢٥٣ .
(٤) الخصائص ١٦٧/٣، ٢٨٣/٣ .
(٥) الخصائص ٢/١.
(٦) الخصائص ١٧٣/١ .

عن علة العلة.. ويقول ابن جنى: «فإنه شرح وتفسير وتتميم للعلة»[1] ثم ينتهى فى هذا الباب بقوله: «فقد ثبت بذلك أن هذا موضع تسمح فيه أبو بكر أو لم ينعم تأمله»[2] وهو يتحفظ على متابعة أبى بكر السراج، فى أن الحاء الثانية فى حثحثت بدل من تاء، وأن أصله: حثثت. وكذلك قال فى نحو : ثرة وثرثاره: إن الأصل فيها ثرارة. فأبدل من الراء الثانية ثاء، فقالوا : ثرثارة. وكذلك طرد هذا الطرد، وهذا وإن كان عندنا غلطاً ، لإبدال الحرف مما ليس من مخرجه، ولا مقارباً فى المخرج له فإنه شق آخر من القول، ولم يدع أبو بكر فيه تكرير الفاء، وإنما هى عين أبدلت إلى لفظ الفاء. فأما أن يدعى أنها فاء مكررة فلا....»[3] ويرفض ابن جنى كذلك رأي ابن السراج فى تفسير كلمة: سُرْسور مالٍ، أي : عارف بأسرار المال، فلا يخفى عنه شيء من أمره، ويقول ابن جنى: «ولست أقول كما يقول الكوفيون وأبو بكر معهم: إن سُرْسورا من لفظ السر، ولكنه قريب من لفظه ومعناه»[4] ولكننا لانعدم استحسان ابن جنى لرأى ابن السراج فى خصائصه، حيث يقول: «وكذلك قولهم : إن قمت قمت، فيجيء بلفظ الماضى والمعنى معنى المضارع... وذلك أنه أراد الاحتياط للمعنى ، فجاء بمعنى المضارع المشكوك فى وقوعه بلفظ الماضى المقطوع بكونه، حتى كأن هذا قد وقع واستقر: لأنه متوقع مترقب، وهذا تفسير أبى على عن أبى بكر وما أحسنه»[5] .

ونجده لايقبل رأيه فى أن التاء فى كلمة: تُماضر وتُرامز زائدة. فيقول: «ولا وجه لذلك عندى، لأنها فى موضع عين عذافر: فهذا يقضى بكونها أصلاً»[6] وكذلك يعلق على رأى ابن السراج بأن كلمة : ينّابعات من أحد الفوائت قائلاً: «فما أطرف أبا بكر أن أورده على أنه أحد الفوائت ! ألا يعلم أن سيبويه قد قال: «ويكون على يَفاعل

---

(1) الخصائص ١٧٣/١ .
(2) الخصائص ١٧٤/١ .
(3) الخصائص ٥٤/٢–٥٥ .
(4) الخصائص ١٣٠/٢ .
(5) الخصائص ١٠٥/٣ .
(6) الخصائص ١٩٧/٣.

نحو اليحامِد واليرامع..»[1] .

كذلك نجده – أيضاً – وقد أفاد من أبى حاتم السجستانى، ومن ذلك قوله: «أخبرنا أبو إسحاق بن أحمد القرميسينى عن أبى بكر محمد بن هارون الروبانى ، عن أبى حاتم سهل بن محمد السجستانى فى كتابه الكبير فى القراءات قال: قرأ على أعرابى بالحرم: «طيبى لهم وحسن ماب» فقلت: طوبى، فقال: طيبى، فأعدت فقلت: طوبى، فقال: طيبى، فلما طال على قلت: طوطو، قال : طى طى. أفلا ترى إلى هذا الأعرابى: وأنت تعتقده جافياً كزاً، لا دمثاً ولا طيعاً، كيف نبا طبعه على ثقل الواو إلى الياء، فلم يؤثر فيه التلقين، ولا ثنى طبعه عن التماس الخفة هز ولا تمرين، وما ظنك به إذا خلى مع سومه وتساند إلي سليقته ونجره»[2] وهو يعلق على نفس الرواية فى موضع آخر قائلاً: «أفلا ترى إلي استعصام هذا الأعرابى بلغته وتركه متابعة أبى حاتم»[3] .

أما أبو الحسن الأخفش، فإننا نجد ابن جنى يذكر فى مستهل خصائصه، أنه صنف فى شىء من المقاييس كتيباً إذا أنت قرنته بكتابنا هذا، علمت بذاك أننا نبنا عنه فيه، وكفيناه كلفة التعب به ، وكافأناه على لطيف ما أولاناه من علومه المسوقة إلينا المغيضة ماء البشر والبشاشة علينا، حتى دعا ذلك أقواماً نزرت من معرفة حقائق هذا العلم خطوطهم، وتأخرت عن إدراكه أقدامهم، إلي الطعن عليه والقدح فى احتجاجاته وعلله»[4] بيد أننا نجده يذكر بعد عرضه لقول ضغيغم الأسدى[5] (الوافر)

---

(١) الخصائص ١٩٨/٣.

(٢) أسلفنا من قبل أن ابن جنى لايرى فرقاً بين الواو والياء، بل هو يسوى بينهما، ويقول بأن بينهما صلة ونسباً. انظر : سر صناعة الإعراب ٢٣/١ الخصائص ٧٥/١-٤٦ .

(٣) الخصائص ٣٨٤/١ .

(٤) الخصائص ٢/١ .

(٥) الخصائص ١٠٤/١ .

إذا هو لم يخفنى فى ابن عمى وإن لم ألقه – الرجل الظلوم

نجده بعد استعراضه المستفيض يقول: «وفى هذا البيت تقوية لمذهب أبى الحسن فى إجازته الرفع بعد إذا الزمانية بالابتداء فى نحو قوله تعالى ﴿إذا السماء انشقت﴾ (الانشقاق ١/٨٤) و ﴿إذا الشمس كورت﴾ (التكوير ١/٨١) ثم يقول: «ومعناها يشهد لقوله هذا، شيء غير هذا، غير أنه ليس ذلك غرضنا هنا، إنما الغرض إعلامنا أن فى البيت دلالة على صحة مذهب أبى الحسن هذا فى إجراء واو شنوءة مجرى ياء حنيفة، فكما قالوا: حنفى قياساً، قالوا : شنئي أيضاً قياساً، ويعلق قائلاً: «وماألطف هذا القول من أبى الحسن أو تفسيره أن الذى جاء فى فَعُوله هو هذا الحرف، والقياس قابله، ولم يأت فيه شيء ينقصه، فإذا قاس الإنسان على جميع ماجاء، وكان – أيضاً – صحيحاً فى القياس مقبولاً. فلا عزو ولا ملام»[1] وهو يصف رأى الأخفش فى أن الكاف فى إياك حرف خطاب.. والهاء فى إياه حرف للغيبة، مخلوعة عنهما دلالة الاسمية فى : رأيته وغلامى وصاحبى، بأنه مذهب هوِّل، وإن كان كذلك.. جارٍ على القوة ومقتاس بالصحة»[2] وقد عرض ابن جنى للعديد من آراء الأخفش وتحليلاته، ورأى صوابها ووجاهة تفسيرها أحياناً، وتحفظ عليها أحياناً أخرى .

أما المازنى، صاحب كتاب : التصريف، الذى حظى بشرح ابن جنى له. تحت عنوان : المصنف، فإن ابن جنى قد أفاد منه ومن مؤلفاته بعامة، ومن آرائه وتفسيراته كذلك. فقد أورد رأيه فى قول العرب: أقائم أخوك أم قاعد ؟ هذا كلامها. قال أبو عثمان: والقياس يوجب أن تقول : أقائم أخواك أم قاعدهما؟ إلا أن العرب لاتقول إلا قاعدان، فتصل الضمير، والقياس يوجب فصله ليعادل الجملة الأولى»[1] .

---

(١) الخصائص ١١٦/١، ١٣٦/١. (٢) الخصائص ١٨٩/٢ .

(٣) الخصائص ١٠٠/١.

وهو يأخذ برأيه في «باب في إسقاط الدليل» وذلك كقول أبي عثمان: لاتكون الصفة غير مفيدة، فلذلك قلت: مررت برجل أفعل، فصرف أفعل هذه لما لم تكن الصفة مفيدة، وإسقاط هذا أن يقال: قد جاءت الصفة غير مفيدة، وذلك كقولك في جواب من قال رأيت زيداً: آلمني يافتى، فألمني صفة وغير مفيدة»[1] ويرد عليه ابن جني بقوله: «فكما اعتبر أبو عثمان أن كل صفة ينبغي أن تكون مفيدة، فأوجد أن من الصفات مالا يفيد، وكان ذلك كسراً لقوله»[2] ونجده وهو يعلل لما يراه المازني من تفسير أن : مثل ما في قوله تعالى: ﴿إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون﴾ (الذاريات ٣٣/٥١) على أنهما اسم واحد، بني الأول على الفتح وهما جميعاً في موضع رفع صفة لكلمة : حق، حيث يقول: «فإن قلت: فما موضع أنكم تنطقون؟ وذلك في باب: خلع الأدلة[3] قيل: هو جر بإضافة (مثل ما) يقول: «فإن قلت: ألا تعلم أن (ما) على بنائها، لأنها على حرفين، الثاني منهما حرف لين، فكيف تجوز إضافة المبني؟ قيل ليس المضاف (ما) وحدها، إنما المضاف الاسم المضموم إليه (ما) فلم تعد (ما) هذه أن تكون كتاء التأنيث في نحو هذه جارية زيد، أو كالألف والنون في سرحان عمرو، أو كياءي الإضافة في بصري القوم أو كألفي التأنيث في صحراء زم أو كالألف والتاء في:[4]

في غـــائلات الحـــائر المتـــوّه

ثم يقول: هذا وجه، ويقول أيضاً: «وإن شئت قلت: و(ما) في إضافة المبني ! ألا ترى إلي إضافة (كم) في الخبر ، نحو: كم عبد ملكت، وهي مبنية.. ويقول – أيضاً – معللاً رأي المازني : «وأيضاً فلو ذهب ذاهب واعتقد معتقد أن الإضافة كان يجب أن تكون داعية إلي ابناء من حيث كان المضاف من المضاف إليه، بمنزلة صدر الكلمة من

---

(١) الخصائص ١٩٩/١ .
(٢) الخصائص ١٩٩/١ .
(٣) الخصائص ١٨٩/٢ وما بعدها .
(٤) ديوان رؤبة ١٦٦ .

عجزها، وبعض الكلمة صوت والأصوات إلي الضعف والبناء لكان قولاً»[١] .

ونجده فى «باب فى تركيب المذاهب»[٢] يقدم لمذهب أبى عثمان المازنى فى انتخابه مذهباً صرفياً مركباً من عدة مذاهب لعلماء آخرين، حيث نجده يعتقد مذهب يونس فى رد المحذوف فى التحقير، مثال ذلك: هوئير ، تحقير لكلمة: هار، ويو يضع (اسم رجل) تحقير لكلمة: يضع، وبويلية، تحقير لكلمة: بالة، فى حين لايُرد المحذوف عند سيبويه، فيقال فيما سبق جيمعاً: هُوير ، يُضيع، بويلة[٣] كما كان المازنى يرى رأي سيبويه فى صرف نحو، جوارٍ علماً، وإجراءه بعد العلمية على ما كان عليه قبلها. فيقول فى رجل أو امرأة اسمها : جوارٍ أو غواشٍ بالصرف بعد الرفع والجر على حاله قبل نقله، ويونس لايصرف ذلك، ونحو علما، ويجريه مجرى الصحيح فى ترك الصرف»[٤].

لم يقتصر ابن جنى فى مصادرة فى هذا السفر الجليل؛ الخصائص، على العلماء ا العرب فسحب، بل إننا نجده يعتمد على بعض الأعراب: الذين لم تفسد لغاتهم، بعد أن يختبرهم ويتأكد من فصاحتهم وصدق نحيزتهم، بل إنه يعقد لذلك باباً فى الخصائص بعنوان : «باب فى ترك الأخذ عن أهل المدر، كماأخذ عن أهل الوبر»[٥] .

ومن هؤلاء الأعراب الذين أخذ عنهم وكان يثق بلغتهم :

١ - أبو عبد الله محمد بن العساف العقيلى التميمى، يقول ابن جنى: «وسألت يوماً أبا عبد الله محمد بن العساف العقيلى الجوثى التميمى - تميم جوثة - فقلت له: كيف تقول : ضربت أخوك ؟ فقال أقول: ضربت أخاك فأدرته علي الرفع، فأبى، وقال:

---

(١) الخصائص ١٨٢/٢ - ١٨٣.

(٢) الخصائص ٧١/٣ .

(٣) انظر : الخصائص ٧١/٣-٧٢ .

(٤) الخصائص ٧٢/٣ .

(٥) الخصائص ٥/٢ .

لا أقول: أخوك أبداً، قلت: فكيف تقول: ضربني أخوك، فرفع ، فقلت ألست زعمت أنك لاتقول: أخوك أبداً ؟ فقال: إيشٍ هذا ! اختلفت جهتا الكلام. فهل هذا إلا أدل شيء علي تأملهم مواقع الكلام وإعطائهم إياه في كل موضع حقه، وحقه من الإعراب عن ميزة وعلى بصيرة، وأنه ليس استرسالاً ولا ترجيماً، ولو كان توهمه هذا السائل، لكثر اختلافه، وانتشرت جهاته، ولم تنقذ مقاييسه[1] .

٢- أبو صالح السليل أحمد بن عيسى بن الشيخ، يقول ابن جنى: «وأخبرنا أبو صالح السليل عن أحمد بن عيسى بن الشيخ قال: حدثنا أبو عبد الله محمد بن العباس اليزيدى، قال: حدثنا الخليل بن أسد النوشجانى، قال: حدثنى محمد بن يزيد بن زبان قال: أخبرنى رجل عن حماد الراوية، قال أمر النعمان، فنسجت له أشعار العرب فى الطنوج. قال: وهى الكراريس، ثم دفنها فى قصره الأبيض، فلما كان المختار بن أبى عبيد قيل له : إن تحت القصر كنزاً، فاحتفره فأخرج تلك الأشعار، فمن ثم أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة[2] .

ونستطيع أن نقرر أن هذا العالم الفذ، الذى لم يكن يقنع بترديد ما سبق من علم وأدب، دون إعمال فكر ونظر؛ نقرر بأنه استطاع بما حباه الله من ذكاء متوهج ونباهة وعمق بصيرة، أن يصنع فى العربية أبواباً لم يسبقه فيها أحد، فقد وضع أصولاً - غير مسبوقة - فى الاشتقاق ومناسبة الألفاظ للمعانى، وكان فى ذلك إماماً، ينبغى أن يتبعه تلاميذه ، ليستفيدوا من فكره وعلمه، والحق فإن علماء عديدين قد استفادوا من علمه ونقلوا عنه، بيد أننا نجد اللغوى الكبير ابن سيده، وقد نقل من تراث ابن جنى وفوائده، وبحوثه، فى كتابه: المخصص، ففى هذا الكتاب، فصل كامل[3] هو من صنع ابن جنى، لم يعزه ابن سيده إليه، ولقد أوقع هذا الإغفال فى نسبة المنقول لابن جنى أوقع

---

(١) الخصائص١/ ٧٦-٧٧ ، وكذا : معجم الأدباء ٢/ ١٠٥ وفصول فى فقه العربية ٣٩١ .

(٢) الخصائص ٣٧٨/١ .   (٣) المخصص ١/ ٣ وما بعدها .

ذلك العالم اللغوى ابن منظور فى خطأ كبير، حيث نجده يعزو أخذه للفصل السابق إلي ابن سيده، وهو فى الحق لابن جنى، ولعل مقارنة بين نص ابن جنى فى الخصائص، ونص ابن سيده فى المخصص تؤكد ذلك، يقول ابن جنى: «واعلم فيما بعد – أننى علي تقادم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضوع ، فأجد الدواعى والخوالج قوية التجاذب لى، مختلفة التغول على فكرى...»[1] ويقول ابن سيدة: «وقد أدمت التنقير والبحث مع ذلك فى هذا الموضع. فوجدت الدواعى والخوالج قوية التجاذب لى، مختلفة جهات التغول على فكرى ...»[2] .

وبعد .. فإن هذا البحث قد أراد له صاحبه أن يؤكد أن علماءنا العرب، فى مجال اللغة والنحو وغيرها، ينبغى علينا أن نعيد قراءة أعمالهم ومؤلفاتهم العديدة فى ضوء المناهج اللغوية الحديثة. لنكشف عن معادنها النفيسة وجواهرها الثمينة، ونعرف إلى أى حدّ كان هؤلاء العلماء على درجة من البراعة والذكاء والتوقد، وأنهم تناولوا قضايا عديدة، هى الآن أحدث ما توصلت إليه نظريات البحث اللغوى، وأنه ينبغى أن نضع هؤلاء العلماء فى المكانة العالية والمنزلة الرفيعة التى يستحقونها بكل اقتدار .

(١) الخصائص ٤٧/١ .

(٢) المخصص ١/ ٦ والحق فإن ابن سيدة من العلماء الذين يلتزمون نسبة النصوص إلى أصحابها ، وكتابه المخصص يشهد بذلك ! ولعل هذا الإغفال من صنع النسّاخ بدليل تنويههم عن بياضٍ ومحوٍ فى مواضع عديدة من الكتاب !!

إشكالية الفكر والفن

دراسة تطبيقية فى قصيدة أندلسية

أ.د. / صـــــــلاح رزق*

«يخذلنا الشعراء أو نخذلهم إذا كنا لانجد أنفسنا قد تغيرنا بعد قراءة شعرهم. ولا أقصد بالتغير هنا ذلك التغير العابر الذى يولده الغذاء أو النوم والذى لايلبث أن يزول ونعود بعده إلى حالتنا الأولى، وإنما التغير الدائم فى إمكانياتنا كأفراد نستجيب ونكيف أنفسنا تكييفاً سليماً أو رديئاً حسب جمهرة هائلة من المؤثرات الخارجية»[١] .

تلك مقولة ريتشاردز I.A. Richards وهو بصدد تناول علاقة العلم إجمالاً بالشعر ومكانه منه وأثره عليه. ولما كان إسناد وقوع هذا التغيير - حين يقع - إلي البعد الفكرى أو البعد الفنى فى القصائد التى وفقت إلي بلوغه.. ليس موضع حسم أو اتفاق

---

* أستاذ الدراسات الأدبية المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

(١) إ.أ . ريتشاردز : العلم والشعر - ترجمة د. مصطفى بدوى - مراجع د. سهير القلماوى - مكتبة الأنلجو - الألف كتاب (٢٥٦) .

بين دارسى الأدب ونقاد الشعر، فلقد ظلت إشكالية الفن والفكر فى الإبداع الشعرى جديرة بالنظر والمراجعة كلما مثلت بين أيدينا قصيدة من هذا النوع . ولعل جانباً كبيراً من علة معاودة هذه الإشكالية للمثول بين أيدينا أننا نلاحظ أن بعض القصائد التى استطاعت أن تحتلَ حيزاً ثابتاً فى ذاكرتنا وتحقق فينا قدراً من التغير لايجحد تبدو مقومات التشكيل الفنى فيها متواضعة فى حين أنها تتضمن قيمة فكرية لافتة. وكذلك تنالُ مثل هذه المكانة فى نفوسنا قصائد مفعمة بالفكر إلي حد استشعارنا قدراً من جفاف تشكيلها الصورى أو اللغوى. وقلة قليلة من القصائد يتنافس فيها الجانبان ليدفعا بها معاً إلى بلوغ مكانة أسمى على هذا الطريق .

والحقيقة أن صلة الشعر بالفكر والفسلفة صلة قديمة ووثيقة حتى عند الشعراء الذين يُظن أنهم وجدانيون إلي حد بعيد و«من بين كبار الشعراء الرومانسيين، كان كولريدج ذاته فليسوفاً بالمعنى التقنى، ذا طموح ومؤهلات لابأس بها.. ونجد فى شعر وردزورث أثاراً من «كانت» ، وهناك من يدعى أنه كان تلميذاً مخلصاً لهارتلى عالم النفس. وكان شلى فى البداية متأثراً أعمق التأثر بالفلاسفة الفرنسيين الذين ظهروا فى القرن الثامن عشر»[1] .

لكن القفزة الحضارية والعلمية الكبرى المقترنة بعصر النهضة جاوزت حدود الاعتدال فى فرط إعجابها وإعلائها للعلم ومنجزاته إلى حد تسمية العصر بعصر العلم «حيث يستطيع الفلاسفة والعلماء تحرى الحقيقة بطريقة منتظمة قوية»[2] ومن ثم تعرضت مكانة الشعر آنذاك، وبسبب من هذه الرؤية، لهزة كبيرة حيث أصبح ينظر إليه باعتباره ضرباً من الخرافة غير النافعة التى يعد الانصراف إليها إهمالاً لفرع من فروع الدراسة النافعة[3] .

وتستلفت الظاهرة نظر ويليك وزميله أوستن وارين فيلاحظان شيوع امتزاج الفلسفة

---

(١) رينيه ويليك وأوستين وارين : نظرية الأدب – ترجمة محيى الدين صبحى ص ١٤٥ .

(٢، ٣) ديفيد ديتش : مناهج النقد الأدبى بين النظرية ، والتطبيق – دار صادر سنة ١٩٦٧ ص ٢٠٠.

والفكر بالأدب والشعر فى سائر الآداب الحديثة ولذا «نجد فى ألمانيا أن التزامل بين الفلسفة والأدب كان وثيقاً جداً فى الأعم الأغلب، وبخاصة أثناء المرحلة الرومانتية.. وفى روسيا عومل دوستفيسكى وتولستوى على الغالب وبكل بساطة معاملة الفلاسفة والمجتهدين فى الدين، بل إن بوشيكن قد تم تكييفه لتستنتج منه حكمة مراوغة، وفى أيام الحركة الرمزية ظهرت فى روسيا مدرسة كاملة من «النقاد الميتافيزيقيين» الذين يفسرون الأدب بحدود مواقفهم الفلسفية»[1] .

لكننا حين نلاحظ تلك الملاحظة مع ويليك وزميله .. بل ونسلم بها لاينسينا هذا حقيقة أن الإبداع الفنى هو عطاء النفس المبدعة فى أنقى لحظات صدقها، ولذا كان مجلى جانبيها : العاطفى الوجدانى والعقلى الفكرى معاً، وهذا هو أساس الصلة الوثيقة التى نشأت بين الفن والفلسفة منذ آماد بعيدة.. لكن لايمكن أن يتحول إلى مجرد حدس وتأمل أو نظر محض على نحو ما يذهب برجسون وتلامذته، وإنما يظل إرادة حياة، وصنعة أو تكنيك كما لاحظ باير[2] . وربما كان رد الفعل المثار فى مواجهة هذه النزعة هو أحد الأسباب التى وجهت النقد الحديث والنقاد المعاصرين إلى صرف جل اهتمامهم إلى جانب الصنعة والتكنيك دون البعد الحيوى المتعلق بإرادة الحياة، وتأمل الثمار التى أنضجتها – على نحو متفاوت– تجربة الفنان على امتداد رحلة معاناته الحياة.. مايبرز على سطحها، وما تنفعل به أعماقها .

ولعل هذا الأمر هو ما دفع ويليك ووارين إلى طرح بعض الأسئلة الهامة التى تريد تجاوز هذه الملاحظة و تكون أكثر جدوى ، وذلك مثل : « هل يغدو الشعر أفضل إذا كان فلسفيا بصورة أكبر ؟ وهل يمكن أن يحكم على الشعر بحسب قيمة الفلسفة التى يتضمنها أو بحسب درجة التبصر التى يظهرها فى الفلسفة التى يتبناها ؟ أم هل يمكن

(١) نظرية الأدب ص ١٤٦ .

(٢) راجع : زكريا إبراهيم : مشكلة الفن – مكتبة مصر سنة ١٩٧٩ ص ١٩٠ – ١٩٦ .
وله أيضا : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر – دارمصر سنة ١٩٦٦ ص ١٧ وما بعدها .

أن يقاس بمعيار الأصالة الفلسفية ، أو بدرجة تعديله للفكر التقليدى؟»[1] ويستأنس الكاتبان بآراء بعض الشعراء ومواقف أو جهود آخرين من الشعراء و النقاد فيضيفان : «لقد فضل إليوت دانتى على شكسبير لأن فلسفة دانتى بدت له أصح من فلسفة شكسبير . فى حين أن الفيلسوف الألمانى هرمان غلوكنر قال إن الشعر و الفلسفة لم يتباعدا أكثر مما تباعدا لدى دانتى لأن دانتى استولى على نظام متمم فلم يغير فيه شيئا»[2] .

و استنادا إلى ذلك يقرران أن «التزامل الحق بين الفلسفة و الشعر إنما يقع حين يوجد شعراء مفكرون مثل أمبادوقليس فى عصر ما قبل سقراط فى اليونان ، أو خلال عصر النهضة حين كتب فيشينو أو جيوردانو بدونو شعراً و فلسفة شعرية ، وشعرا فلسفيا، وأخيرا فى ألمانيا عندما كان جوته شاعرا و فيلسوفا أصيلا فى وقت معا»[3] .

و من الطبيعى أن تستثير مثل هذه الحالات و غيرها السؤال التالى : « هل تكون هذه المقاييس الفلسفية التى من هذا النوع معيارا للنقد الأدبى ؟ »[4] .

لا شك أن هذا السؤال، والأسئلة السابقة تدل على حيوية القضية وخصوبة الحوار الدائر من حولها . وأعتقد أن تناولا مجديا وموجزا للمشكلة يمكن أن يتم من خلال عدة نقاط محددة هى :

تحديد مفهوم البعد الفكرى الفلسفى العلمى .

تحديد مجال قضايا الفكر الإنسانى العام .

محاولة تحديد فنية الفن و مقوماتها و مناط تجليها فى الإبداع .

---

(١) نظرية الأدب ص ١٤٧ .

(٢) يشيران هنا إلى كتاب هرمان غلوكنر : الفلسفة والقول الشعرى الصادر سنة ١٩٢٠ .

(٣) نظرية الأدب نفس الصفحة .

(٤) السابق ص ١٤٧..

تحديد المدخل النقدى الملائم فى ضوء تبين ما سبق .

لابد من التفريق بين قضايا العلم و الفلسفة بمفهومهما الاصطلاحى الذى تحدد فى ضوئه مجالات الدراسة وتعد شأن المتخصصين فى فروع العلم و الفلسفة من جانب، و المسائل أو المشكلات الفكرية التى تحمل الطابع الإنسانى العام ، و يمكن القول إنها تشكل هما شعبيا يؤرق ذوى الثقافة المتواضعة و البصر المستنير نسبيا ، و تحتل حيزا من تفكيرهم ، و يشكل المرء لنفسه تجاهها موقفا ، وتلك هى التى «لم يكن الشاعر إزاءها ، بحسب تعبير سدنى، سوى (الفيلسوف الشعبى بحق و حقيق) »[1] . و لاشك أن المجال الأول ليس مغلقا تماما فى و جه الشاعر ، و لكن الغالب أنه إذا ولجه – مختارا بالطبع – و عالج مساءله و قدم رؤيته لها شعرا بدا فيلسوفا أكثر منه شاعرا ..لا لنقص فى مقومات الشاعرية ، بل لأن الجانب الأكبر من ماهية القصيدة التى يبدعها من هذا النوع لايستثير الكثرة من المتلقين و لا يشكل منطقة جذب تغريهم بمعاناة الاقتراب المناسب للقصيدة . هذا بخلاف المنطقة الأخرى التى يحتل البعد الفكرى –بالمفهوم العام ، وهو مفهوم سام و قضاياه جديرة بالتأمل و المعالجة – مكانه منها فيجد استجابة كبيرة عند مساحة واسعة من المتلقين .

أما مسألة فنية الفن ، فتشير الرؤية العامة لكل الفنون – دون الدخول فى تفاصيل عديدة معقدة تستخدم فيها مصطلحات أكثر تعقيدا – إلى أنها وثيقة الارتباط بالكيفية التى يمارس بها المبدع مهارته فى التعامل مع الأداة أو الأدوات التى يتشكل منها فنه .. و هذا ما يحرص إ.أ. ريتشاردز على التنبيه إليه – فيما يتعلق بالشعر خاصة – مع حرصه على مكانة الفكر فيه أيضا دون خلل حين قال : « يجب أن نتساءل أولا لماذا يتحتم علينا فى قراءتنا للشعر أن نعطى لكل لفظة جرسها و بنيتها الكاملين المتخيلين ؟ ما الذى نقصده بقولنا إن الشاعر يعمل بهذا الجرس وهذه البنية ؟ الجواب هو إنه حتى قبل أن نفهم الألفاظ فهما عقليا و قبل أن نكون الأفكار التى تحدثها هذه الألفاظ و تتابعها

---

(١) السابق ص ١٤٩ .

نجد أن حركة الألفاظ و جرسها تؤثران تأثيرا عميقا مباشرا فى نزعاتنا »[1] ثم يضيف قائلا: «و فى كل الشعر تقريبا نجد أن جرس الألفاظ و بنيتها – أى ما نسميه عادة بـ «شكل» القصيدة مفرقين بينة و بين «محتواها » – هما اللذان يبدءان فى التأثير وعملية التأثير هذه تعمل بدورها بطريق غير مباشر فى المعانى التى تفهم من الألفاظ . بل إن المدلول المباشر لمعظم الألفاظ – و خاصة فى الشعر – مدلول مفعم بالالتباس ، فنحن نستطيع أن نفهم منها متى شئنا مدلولات شتى . والمدلول الذى نشاء أن نختاره هو المدلول الذى يوافق الواقع التى ولدها «شكل الشعر فينا»[2] ولعل هذا هو المتحكم الأول فى تحديد المدخل النقدى الملائم لدراسة الشعر، و لعله كذلك هو السبب فى أن معظم جهود النقاد المعاصرين منصرف –كما سبق أن أشرنا– إلى قضايا الصنعة والتكنيك .

لكن المسألة لم تحسم بهذه البساطة ، فكثير من القصائد التى تبرز فيها مهارة الصنعة وبراعة التكنيك جلية واضحة لم تنل شيئا من التقدير و أسقطتها ذاكرة التاريخ الأدبى سريعا . وثمة قصائد أخرى لم يتوفر لها من مقومات الشعرية فيما يتعلق بالصنعة أو التكنيك إلا الحد الأدنى ، و مع ذلك نالت حظا كبيرا من التقدير و الخلود ..فلابد أن هناك عوامل أخرى تكمن فى بنية هذه و تلك كانت عنصرا مؤثرا فى المآل الذى آل إليه أمرها .

إن « ألن تيت » – أحد رواد مدرسة النقد الجديد – يقول : «إن الأديب مسئول عن رعاية حق شاعريته ، مسئول عن التمكن من اللغة بحيث لا تعجز فى يده عن استيعاب الحقائق التى يحملها إليه وعيه»[3] هناك إذن عمليات بيولوجية معقدة – شعورية ولا شعورية ..عقلية ووجدانية نزوعية – تتكاتف جميعا من أجل تحقيق قدر حتمى من ترويض اللغة حتى تكتسب فنيتها فى العمل الفنى . و لقد عنى ريتشاردز

---

(١) العلم والشعر ص ٢٧ – ٢٨ .

(٢) السابق ص ٢٩ .

(٣) عثمان نويه – حيرة الأدب فى عصر العلم – القاهرة ، سنة ١٩٦٩ ، ص ٦٦ .

باستقصاء جانب هام من هذه العملية و هو بصدد بيان أن هذا العنصر المتمم لشاعرية الشعر إذا ما تحققت له مهارات الصنعة و التشكيل هو العنصر الفكرى أو العقلى العلمى؛ حيث يرى أن هذا البعد الفكرى يحتل فى الشعر مكانة هامة .. غير أنه لا يعد العامل الأولي ، و لا يقدم من خلال الاستخدام العلمى المنطقى للغة تقديما محضا أو خالصا مجردا ، و إنما يقدم من خلال تجربة الشاعر المبدع الذى لايختار الألفاظ أو أدوات التشكيل الفاعل فى تحقيق تميز الصنعة و التكنيك لأنها « تمثل سلسلة من الأفكار يهتم بتوصيلها هى فى ذاتها ... وإنما هو يستخدم هذه الألفاظ لأن النزعات التى يثيرها الوضع الذى يوجد فيه الشاعر تتآلف على إيجاد هذه الصورة دون غيرها فى وعيه كوسيلة لتنظيم التجربة التى يعبر عنها بأسرها و للسيطرة عليها . فالتجربة فى ذاتها ، أى أمواج الدوافع التى تندفع خلال العقل ، هى التى تأتى بهذه الألفاظ و تعتمدها . فالألفاظ إذن تمثل التجربة نفسها .. لا أى ضرب من الإدراكات والأفكار ، وإن كان القارئ ، الذى لا يتناول الشعر على النحو السليم ، يرى فيها مجرد سلسلة من الملاحظات عن أشياء أخرى ، أما القارئ السليم فتحدث الألفاظ فى عقله تفاعلا مشابها فى النزعات ، وتضعه برهة فى نفس الوضع الذى وجد فيه الشاعر ، و تؤدى به إلى نفس الاستجابة ، وليس مصدرها العادات الكلامية أو الرغبة فى التأثير أو التصنيع أو التقليد أو غير ذلك من المحاولات النابية التى تحول بين معظم الناس وبين إنتاج شعر جيد»[1] .

المسألة إذن شديدة التعقيد .. نزعات نفسية تنشأ و تتراكم وتتبلور عبر رحلة طويلة من خبرات وعلاقات ومسيرة حياة لا تكف عن فاعلية الحركة .. تتآلف فيما بينها متخذة صورة شكلية محددة ، وتأخذ مسارها إلى العقل الذى يتحول إلى تركيب منظم من النزعات ، ثم تستثيرها تجربة معينة ، فتحدث عملية تفاعل عجيبة تتجمع فيها الدوافع بطريقة خاصة فى عقل الشاعر متخذة بنية شكلية تلائمها مستغلة فى ذلك كل

(١) العلم والشعر ص ٣٢ .

عناصر التجربة و قرائنها ، والحساسية الذاتية الخاصة للمبدع ، ورصيده الفردى من مهارات الصنعة و التشكيل و الخبرات اللغوية و الثقافية ...

و الخلاصة أن الفكر العميق لا يستقل بإنتاج شعر عظيم ، كما أن مهارات الصنعة و التكنيك لا تنتج سوى ألاعيب جوفاء ؛ فلا يبقى مقياسا لتميز الشعر وأصالة الشاعرية سوى مدى التوفيق فى تحقيق التوازن بين العنصرين و ما ينضوى تحتهما من جزئيات عديدة مشكلة لهيئتهما الكلية .. أو لنقل إن تجاوز هذه الإشكالية رهن بمدى التوفيق فى المزج بين الوعى بالذات و الوعى بالفن .. ذلك التوفيق الذى لايمكن أن يكون ثمرة عملية عقلية محسوبة الخطى والأبعاد والملامح ، ولكنه ثمرة دقة الاستبطان لرؤية الذات الصادقة التى أنتجها طول المعايشة الناضجة للهموم الفكرية الإنسانية المؤرقه للذات من جهة و الحساسية اللغويه المتميزه .. أو توهج المقدرة الفنية من جهة أخرى .

ويمكن القول إنه كلما كان البعد الفكرى إنسانيا شاملا ناضجاً يحمل بصمات رؤية سوية صادقة ، وعقل ذى مقدرة متميزة على تنظيم نزعات المبدع - صاحب التجربة - وواتته مقدرة فنية لا يشوبها عجز أو قصور ؛ كانت الثمرة حتما عملا عظيما . وكلما حال دون بلوغ التوازن بين هذا وذاك شىء ؛ كانت النتيجة دون ذلك . ولكن يبدو أن المداخل النقدية المنهجية المعاصرة أكثر تسامحا مع الشعر فيما يتعلق بالجانب الأول ، وأكثر احتفاء بالجانب الآخر ... فى حين أن الذوق الانطباعى العام - حتى عند المشتغلين بالنقد - يبدو ، على العكس من ذلك ، أكثر تقديراً للجانب الأول وأكثر تسامحاً مع أمور الصنعة والتكنيك .

والقصيدة التى نقدمها فى هذه الدراسة واحدة من القصائد التى نرى - فى ضوء إمعان النظر فى تأملها والاجتهاد فى تحليلها - أنها تجسيد فعلى لتحقق التوازن بين قيم الفكر وقيم الفن على نحو تعد معه نموذجا لحل هذه الإشكالية الجادة حلا مقنعا ومرضيا. وهى بائية ابن خفاجة الأندلسى التى يقول فيها [١] :

(١) ديوان ابن خفاجة طبعة د. سيد غازى ص ٢١٥ - ٢١٧ . وطبعة بيروت ص ٤٢ - ٤٤ .

بعيشك هل تدرى أهوج الجنائب ... تخب برحلى أم ظهور النجائب
فمالحت فى أولى المشارق كوكبا ... فأشرقت حتى جبت أخرى المغارب
وحيدا تهاداني الفيافى فأجتلى ... وجوه المنايا فى قناع الغياهب
ولاجار إلا من حسام مصمم ... ولادار إلا فى قتود الركائب
ولا أنس إلا أن أضاحك ساعة ... ثغور الأمانى فى وجوه المطالب
بليل إذا ما قلت قد باد فانقضى ... تكشف عن وعد من الظن كاذب
سحبت الدياجى فيه سود ذوائب ... لأعتنق الآمال بيض ترائب
فمزقت جيب الليل عن شخص أطلس ... تطلع وضاح المضاحك قاطب
رأيت به قطعا من الفجر أغبشا ... تأمل عن نجم توقد ثاقب
وأرعن طماح الذؤابة باذخ ... يطاول أعنان السماء بغارب
يسد مهب الريح عن كل وجهة ... ويزحم ليلا شهبه بالمناكب
وقور على ظهر الفلاة كأنه ... طوال الليالى مطرق فى العواقب
يلوث عليه الغيم سود عمائم ... لهامن وميض البرق حمر ذوائب
أصخت إليه وهو أخرس صامت ... فحدثنى ليل السرى بالعجائب
وقال ألا كم كنت ملجأ فاتك ... وموطن أواه تبتل تائب
وكم مر بى من مدلج ومؤوب ... وقال بظلى من مطى وراكب
ولاطم من نكب الرياح معاطفى ... وزاحم من خضر البحار جوانبى
فما كان إلا أن طوتهم يد الردى ... وطارت بهم ريح النوى والنوائب
فما خفق أيكى غير رجفة أضلع ... ولا نوح ورقى غير صرخة نادب
وما غيض السلوان دمعى وإنما ... نزفت دموعى فى فراق الأصاحب
فحتى متى أبقى ويظعن صاحب ... أودع منه راحلاً غير آيب
وحتى متى أرعى الكواكب ساهرا ... فمن طالع أخرى الليالى وغارب
فرحماك يا مولاى دعوة ضارع ... يمد إلى نعماك راحة راغب
فأسمعنى من وعظه كل عبرة ... يترجمها عنه لسان التجارب
فسلى بما أبكى وسرى بما شجا ... وكان على ليل السرى خير صاحب
وقلت وقد نكبت عنه لطية ... سلام فإنا من مقيم وذاهب

تداعيات البداية :

ولد ابن خفاجة – أبو إسحاق إبراهيم بن أبي الفتح – منتصف القرن الخامس فى شرقى الأندلس ، ومات سنة ٥٣٣هـ عن عمر يجاوز الثمانين . ومعنى هذا أنه وعى تراث الشعر العربى فى المشرق العربى ، وتربى على روائعه ؛ ذلك أن الاتصال الأدبى بين مشرق الدولة الإسلامية ومغربها كان أكثر ما يكون فعالية وحيوية فى تلك الفترة حتى ليروى أن ديوان المتنبى نقل إلى الأندلس فى حياته ، وأن كتاب الأغانى كان ينقل فور نسخه مجلداً مجلداً . وكان تأثير الأدب المشرقى على المشتغلين بالأدب وشداته من أهل الأندلس بيّن الملامح غير مجحود حتى عند الحريصين – بوعى وقصد – على تأكيد الهوية الذاتية لأهل الأندلس .

وكان الأعم الأغلب فى القصيدة المشرقية ، وما يسايرها من إبداع شعراء الأندلس أن تبدأ بمقدمة تطول حينا وتقصر أحيانا ، وتتنوع مادتها فى كل الأحايين .. يستوى فى ذلك شعر المحدثين وشعر المحافظين ، لايخرج عن ذلك إلا ما ندر أو كان من المقطعات القصيرة . ولذا تستثير بداية هذه القصيدة الالتفات وتستوجب التوقف والتساؤل.

البعد الذاتي وشارات الأصالة

تبدأ القصيدة بقسم لمخاطب غير محدد .. ثم سؤال يكشف عن حيرة فى تفسير حدث مطرد الوقوع ، وتأويل دلالة من شأنها أن تكشف عن غاية مسار لا تكاد تتوقف حركته الدافعة ، ويستخدم فى التساؤل الحرف الذى يعد – لدى النحاة – الأداة الأصيلة فى الاستفهام . والبداية على هذا النحو تعنى الدخول بقوة فى صلب الموضوع، وتكشف الوحدات المكونة لها عن مدى هيمنة قضية ذلك الموضوع على عقل الشاعر ووجدانه على نحو صرفه عن كل أنماط المقدمات التى قد يدفع إليها مجاراة لتقليد ما ، أو الحرص على استعراض مهارات فنية ربما لا تكون موضع إنكار . ويأتى تصدير القسم وتعميم المخاطب الذى قد يكون الشاعر ذاته أو كل متلق يشاركه إنسانيته وتجربة الحياة

وفاعلية العقل ، أبرز الدلائل الكاشفة عن تلك الهيمنة ، والمؤسسة لإطار الاستفهام ، والمشكّلة لمقومات الحيرة . والسؤال يتكئ على الفعل « تدرى » الذى تعنى دلالته المعرفة الحقة ، وتشهد صيغته برسوخ الحال ويقين المستقبل . والدراية المنشودة ليست الدراية بحدث معين أو واقعة محددة ، فالحادث ماثل يدل عليه الفعل « تخب » ومتعلقه « برحلى » ، والفعل يشير أيضا إلى اطراد الحدث فى الحال والاستقبال استمداداً من الصيغة ، وتشير دلالته إلى حركة ذات طبيعة خاصة تقوم أساسا على تلاحق الحركة والسكون ، وهذه الحركة فاعلة باطراد فى الرحل الذى يعنى – فى تأسيس الرؤية التفسيرية – الذات ومقومات الحياة عبر رحلته – والرحلة دوما حركة من نقطة ابتداء تجاه غاية منشودة يحوطها حذر ومجازفة ، ويقودها استشراف وتطلع وآمال ، وتكتنفها مخاوف ومحاذير . وثمة اجتهاد من جانب السائل على طريق التأويل والتفسير انتهى إلى حصر الفاعل فى أحد أمرين : « هوج الجنائب » و« ظهور النجائب » ولكن يقصر هذا الاجتهاد عن حسم العلة أو إسناد الفعل إلى أيهما ؛ فتعتمل الحيرة بقوة فى نفسه على نحو يلجئه إلى هذا السؤال كما تزداد لدينا قيمة الفعل المتخير للسؤال .. فعل الدراية ، وليس عموم المعرفة ؛ فالدراية مطلب العالم المجتهد بعد طول تأمل وملاحظة واستنتاج يحقق رضا نسبيا أو كليا ، أو يزيد المسألة تأججا فى النفس وإلحاحا . وأما المعرفة فقد ترضى المستشرف الناظر فى أفق رحب ، أو خالى الذهن أصلا .

ويبقى أن نستبين ملامح الطرفين اللذين حصر الشاعر فيهما علة الفعل ، فنستبين بذلك دواعى الحيرة وأبعادها . الاستفهام بالهمزة يحدد الدائرة بعد حصر طرفى الحيرة ، وكأنه يضعهما داخل دائرة مجهرية نتبين فيها رياح الجنوب الهوجاء فى مقابل حركة اهتزاز الإبل النجيبة . إن خبب الرحل فوق ظهور الإبل النجيبة أمر مألوف وواضح ، ولا يتشكك فى وقوعه إن وقع ، ولكن ظاهريته لا تكفى سبيل إقناع بأنه علة حقيقية للفعل .. وهنا يكتسب الفعل دلالة أعمق تجاوز حتما دلالته الظاهرية . ونرتد إلى الرياح الجنوبية الهوجاء فى محاولة لتبين الكيفية التى يمكن أن تحرك بها الرحل ، فندرك أن

هذا لا يكون إلا إذا شمل فعل الخبب الرحل وما فوقه وما دونه .. أى الذات والمطية التى يمكن تعميمها هنا فتكون الناقة والجواد والباخرة والطائرة والطريق ... أى عموم الحركة المطردة التى تقع حتى حين يكون المرء نائما ، ولا تصدق الدلالة بهذا المفهوم إلا على حركة الحياة التى لا تتوقف ، ويكون التساؤل عن نصيب السائل من هذه الحركة باعتباره منفعلا بها لا فاعلاً مؤثراً فيها .

نخلص من ذلك إلى أن القيمة الفكرية التى يطرحها مطلع القصيدة تتمثل فى أن الشاعر خاض تجربة تأمل عميق يستبطن فيها فلسفة الحياة التى لا تكف عن الحركة ، ولا يملك الفرد أن يعزل نفسه بعيداً عن صخبها ، ويأنس إلى ركن من الدعة والراحة ركين . ولقد أجهد نفسه ، وأعمل فكره كى يصل إلى استكناه الدوافع والمثيرات الحقيقية الكامنة وراء تلك الفلسفة .. هل هى ما يتبدى للمرء ظاهراً من موجبات العيش ولوازم الحياة وطموحات الأفراد وأطماع الجماعات ؟ .. أم أن هناك ناموساً أعمق وأشمل يضبط حركة الحياة ويوجه وحداتها الجزئية مهما دقّت ، ووحداتها الكلية مهما عظمت ؟ ولا يرضى فى تبين تلك الحقيقة بالمعرفة الشمولية التى يغلب وصفها بالسطحية ، ولكنه ينشد « الدراية » ، وينشدها عند كل أحد .. كل مخاطب يشاركه الهموم الفكرية التى ينبغى أن تشغل كل ذى بصر .. يرى ويعقل ويحيا حركة الحياة . والشاعر لا يقدم أى حل فى هذه المرحلة الأولية ، ولكنه يؤسس أبعاد المشكلة ، ويشير — فى ايجاز وإجمال يزيده تفصيلا بعد قليل — إلى دوره الإيجابى المرحلى فى تناولها ، ويحدد الدور الإيجابى الهام المراد ممن ينشد إسهامه فى مواجهة القضية وحلها .

وقبل أن ننتقل إلى تفصيل ذلك الدور الإيجابى الذى نهض به الشاعر فى مواجهة هذه القضية ، وبدا معتزاً بها فخورا .. ينبغى أن نتوقف أمام البعد الفنى الذى يحفظ للشعر شاعريته وهو يقتحم هذه المنطقة العقلية المعقدة ؛ فنلاحظ علو مؤشر الانفعال الذى تجسد فى المقدمات إلى المواجهة المباشرة ، ثم دلالات القسم وتعميم الخطاب .. ثم اختيار العيش خاصة ، مقسماً به ، ولايخفى الفرق بين العيش والعمر والحياة ، ذلك

الفرق الذى يظهر أجلى وأوضح فى مثل تعبيراتنا : فلان يعيش حياته طولا وعرضا ، أو فلان .. إنه عائش ، أو فلان يعيش والسلام ، أو فى تساؤل الغاضب : هل هذا عيش أو « عيشة » . ثم قيمة اختيار هل والهمزة بالذات فى صوغ الأسئلة ، واختيار مادة الدراية فى الحدث المنشود ، ومادة الخبب فى الحدث القائم والمسئول عن علته الحقيقية، ودور صيغة المضارعية فى الحالين .. ثم منطقية الموازنة والتقابل فى ختام الشطرين بهوج الجنائب وظهور النجائب ، وأثر الجناس فى إيقاع الإيهام بالقرب بين المتباعدين . وإذا تبيّنا القيمة الفنية لذلك أدركنا ، منذ البدء ، مدى اجتدال البعد الفنى بالبعد الفكرى فى المعالجة الشعرية للقضية العقلية الإنسانية ، وخامرنا السؤال : هل يمكن أن يكون سمو أحدهما علة لسمو الآخر ؟ أو هل كان جلال الموضوع فاعلا فى استدعاء جلال التشكيل ؟ وأوشك أن ينتفى عن ذهننا تماما مظنة أن يكون عمق الفكر سببا فى جفاف التشكيل وفقر الشعر وشحوب جماليات اللغة.

لكن ينبغى ألا نفرط فى تلك الحماسة خلال هذه المرحلة المبكرة من التناول ؛ فلم نجاوز وقفتنا بيت المطلع ، ومن المحتمل أن تهتز قناعتنا تلك عندما نواصل العمل فى النص أو ننتهى منه .. غير أنه من الوارد أيضا أن نجد مزيداً من مقومات دعم هذه القناعات .

صعوبات ومواجهة :

تكشف الأبيات (٢ – ٦) عن الملامح التفصيلية الأولى – وليس كافة الملامح– للمحاولة التى أخلص لها الشاعر على طريق مواجهة القضية التى تلح عليه ، قضية البحث عن الحقيقة التى يبلغ بها حالا من السكينة لا السكون ، وهى محاولة أقرب إلى المجازفة الخطرة .. ولا بأس ؛ فالعلم – كما قيل – هو فى الأصل مجازفة .

يأتى التعبير (فمالحت) .. ليؤكد معنى الفورية فى الحديث المبادر به من قبل الذات الإيجابية ، وكأنه يقول : فأنا من جانبى لم أقصر فى صدق المحاولة ، والاحتشاد لها ، وتحقيق قدر هام من نتائجها ؛ إذ لم أكد ألوح « فى أولى المشارق كوكبا » .. هو

« لاح » عن بعد وفى دقة (كوكبًا) وخصيصة الكوكب اتصال السير بلا توقف فى مدار محسوب . والمشارق – بصيغة الجمع – تتعدد ، وهو ينطلق من « أولاها » فى مسار جاد ودائب ومحسوب . وربما كان البعد الثانوى المقرون بالكوكب ، وهو بعد الارتفاع الذى يتيح شمول النظرة ، والتسامى الذى يرتفع عن الجزئيات الفرعية يتجاوز ثانويته هنا ليضاف إلى البعد الأصيل ، بعد مواصلة السير نحو غاية سامية وعبر مسار محسوب بدقة . (فأشرقت) تأكيد معنى الفورية والموالاة وتحديد الوجهة ، وما يكمن وراء ذلك من طبيعة الدافع والمثير . (حتى جبت أخرى المغارب) إن حتى تعنى –لغويا– بلوغ الغاية بعد معاناة صعوبة المسار ، والفعل (جاب) المسند إلى الذات هنا يعنى تكرار التردد المعين على التأمل ودقة التبين .. لا الوصول العابر أو المرور السريع الذى قد توحى به حدة الانطلاق ومعنى الفورية المفهوم مما سبق . والغاية هنا (أخرى المغارب) ، أى النقطه الأخيرة فى مغارب متعددة .

إن الشاعر يبدو حريصا – ومن خلال توظيف معنى الانتقاء الدقيق للوحدات الجزئية المكونة لنسيج البنية الكلية للبيت – على نفى المتبادر وتثبيت الأعمق ، ثم ألا يستثير صوغ البيت على هذا النحو وتأمل معناه فكرة بيضاوية الأرض ؟ إن التوجه إلى المشرق بدءاً من النقطة الأولى .. والنقطة التى تم الوصول إليها هى آخر نقطة فى المغرب، ولا يتم بلوغ الغاية مع وجود فاصل لا يشمله مسار الرحلة .. فما معنى هذا ؟

ثم إن الشاعر – على المستوى العلمى – استوفى مرحلة الاستقراء الشامل والملاحظة والتأمل على أفضل نحو ممكن . لكن إذا طال أمد الملاحظة ، وكثرت الظواهر الخاضعة للاستقراء ؛ فإن مظنة فوات جزء من عناصر الظاهرة أمر وارد ، ولكن الشاعر يحرص على نفى ذلك من خلال بيان الكيفية التى انتزع بها نفسه من كل شاغل آخر فى الأبيات التالية حين يطنب فى بيان حاله قائلا :

وحيداً تهادانى الفيافى فأجتلى وجوه المنايا فى قناع الغياهب

لنلاحظ الرنين الذى يحدثه تنوين الحال « وحيداً » ودور صيغة المبالغة مضافا إلى

ذلك الرنين ، مجسداً لترددات صدى الحركة فى فضاء الكون الملابس للراحل فى امتداد فضاءات الفيافى . ثم تتابع الحال جملة ، « تهادانى الفيافى » .. لقد تحول الشاعر -الفاعل- إلى معمول لعناصر المجاهل التى يخوضها فى رحلة البحث عن الحقيقة .. ومعنى الإهداء والهدية ماثل فى الفعل المتخير ، وهو معنى مقرون بإعزاز مادة الإهداء وإعزاز المناسبة ، والأمر شبيه بما يحسه الواحد منا حين يلتقى بطالب علم جاد وصادق الاحتشاد ، فيعتز به ويسعد بتقديمه إلى زملائه وتعريفه بهم وطرح قضيته عليهم . وثمة مخاطر واقعة تكفى لأن تثنى كل ذى العزم عن عزمه ماثلة فى قوله « فأجتلى وجوه المنايا فى قناع الغياهب » . إن الفعل يحمل معنى وضوح البيان وجلائه ، وانتفاء اللبس عنه ، فلا تسرع ولا خديعة فى استكشاف المخاطر ، ولا أثر لتردد داخلى أو فتور ظاهرى، والمجتلى الوجوه الصريحة لألوان متعددة من المهالك ، لا يسترها إلا أسداف الليل ، وأى ليل ؟ لايمكن – بالطبع – أن يكون الليل المعهود وظلمته المعروفة .. فما أيسر الاجتراء على الليل والتغلب على ظلمته ! ولكنها الحجب المتكاثفة المتتابعة التى تتخفى وراءها كل حقيقة جوهرية ؛ لتعز على الكثرة من طالبيها ، ولا تمنح نفسها إلا لندرة ممن يعرفون سبل التضحية لأجلها ، ويغلون قيمتها ولا يضنون من أجلها بشىء . ليس هذا فحسب ، وإنما يكمل الصورة قوله :

ولا جاد إلا من حسام مصمم ؛ ولا دار إلا فى قتود الركائب

يواصل الشاعر بيان الحال ، فينفى الوحدة – اعتماداً على الإفراد والتنكير – فى صيغة « جار » و« دار » ، فينتفى بذلك مقومات الأمن والصحبة فى الأولى ، والدعة والاستقرار فى الأخرى ، غير أنه يستثنى « الحسام المصمم » ، وهو وصف يجاوز خصوصية السيف إلى كل أداة فاعلة فى بابها ، فتكون الأدوات المناسبة هى الحارس والجار البديل ، وتكون « القتود » – لا الرحل – وهى الأجدر بتأكيد معنى الوعورة والمعاناة .. رمز الرحلة المتواصلة ، على تقلب أحوالها ، استمداداً من صيغة الجمع فيها، وفى الركائب التى تضاف إليها – هى البديل عن الاستقرار والدعة ، وهذا شأن العلماء الجادين المهمومين بقضاياهم همًا حقيقيا لا فكاك منه إلا بمواجهته ...

ولا أنس إلا أن أضاحك ساعة ثغور الأمانى فى وجوه المطالب

ما زال الشاعر يواصل بث هموم المعاناة الجادة التى عاناها فى رحلة استجلاء الحقيقة ؛ فينفى جنس « الأنس » لا يستثنى من ذلك إلا تكلف المضاحكة من جانبه حينا لـ « ثغور الأمانى » ... وما أكثر الأمانى التى لا وجود لها إلا فى الذهن أو المخيلة، وكيف تتراءى ثغور غير الموجود ؟ ثم كيف ترتسم البسمة التى استثرناها على الثغور المتصورة فى الأمانى التى لا وجود لها فى عالم الواقع ؟ ثم إن الأمانى ذات الثغور تمثل حيزاً فى وجوه المطالب . إن المطالب تفرض نفسها بإلحاح ، و تستمد قوتها من الواقع وضراوته .. وهنا يبدو الشاعر أشد ما يكن وعيا بالحالة التى وضع نفسه فيها راضيا ، إذ نفى عن عالمه الأنس - كل الأنس - إلا ما لا يحسب منه فى شيء .. بل قد يزيد الحال وحشة ، وهو مبادرة الشاعر - للحظة من اللحظات - الثغور المتوهمة فى الأمانى المؤملة التى تظهر - على استحياء - على حيز من الوجوه الجهمة للمطالب الملحة بشيء من المضاحكة التى قد لا يخفى تكلفها أو افتعالها .

ويكتمل بيان الحال العصيبة التى ارتضاها الشاعر لنفسه قربانا للحقيقة بتحديد البعد الزمنى والحركة النفسية الكاشفة عن علاقة خاصة بهذا الزمن . والزمن هنا يتمثل فى قوله « بليل » .. قد يكون المعقول - من منظور عرفية التركيب النحوى - أن يتعلق الجار والمجرور بالفعل « أضاحك » فى البيت السابق . ولا يمكن أن يقصد بالليل هنا الزمن الفعلى أو الدلالة العرفية ، وإنما موجبات السياق تقودنا إلى أن المقصود به عقبات الرحلة العلمية فى معالجة قضية الدراية بفلسفة الحياة وغاية الرحلة المنشودة من خوض غمارها .

وشأن كل رحلات البحث العلمى لايكاد المرء يجاوز بعض مصاعبها حتى تظهر له مصاعب أخرى ، ولا يكاد يحل بعض مشاكلها حتى يستبين أن الحلول قد اجتلبت فى ركابها مشاكل جديدة تستوجب الحل ، وكأنه مسار لا نهاية له أو ليل لا آخر له . وأما الموقف النفسى فيكشف عن توق شديد إلى مطالعة الحقيقة الجلية مطالعة الصباح

المشرق بعد ليل مدلهم « إذا ما قلت » – ولنلاحظ إيحاءات التكرار التى تطرحها بنية التركيب « قد باد فانقضى » شبهة التحقق المستفادة من دلالة « قد » ومظنة التمام والخلاص فى صيغة الفعل « باد » ودلالته ، وترتيب النتيجة استمدادا من خصوصية حرف العطف ، واشتمال النتيجة على معنى الانعتاق من جثوم المشكلة ، والبهجة ببلوغ الغاية .. آمال رائعة تصطدم بصخرة الواقع إذ « تكشف عن وعد من الظن كاذب » ، ولا يخفى تعمد التصوير البطىء من خلال صيغة الفعل ، والإحساس بالخيبة والإحباط مجسدين فى ضآلة المتكشف ، ووصفه بالكذب ، ورده إلى دائرة الظن .

هل يمكن للمرء أن يصف مدى توقه للحقيقة ، وإصراره على بلوغها ، وطبيعة العقبات الصارفة له عن غايته ؛ فيصل من ذلك إلى ما وصل إليه الشاعر مهما بلغت كلماته من صرامة علمية ودقة موضوعية ؟ فإذا أضفنا إلى ذلك البعد الفنى الذى عرضنا بعض إشاراته من التناول السابق ، ونضيف إليه هنا ما تكتمل به ملامحه اتضحت لنا قيمة هذا العمل فى مرحلته الأولى ، وعمق أسس النتيجة التى ننشدها ماثلة فى استيضاح طبيعة العلاقة بين الفن والفكر . إن تصدير الشاعر البيت الثانى بالفعلين «فمالحت» و«فأشرقت» يؤسس لأبعاد علاقة التقابل بين الابتداء والانتهاء ... بين المسار والمآل .. تلك العلاقة التى تستند فى تشكيلها الكلى إلى تقابل الوحدات :

أولى ـــــ أخرى

المشارق ـــــ المغارب

منطلقة من واحدية الفاعل فى « لحت » و« أشرقت » و« جبت » ، ثم توافينا سلسلة من الصور المكثفة فى الأبيات التالية : تهادانى الفيافى – وجوه المنايا – قناع الغياهب – لا جار إلا من حسام ... ولا دار إلا فى قتود الركائب – ثغور الأمانى – وجوه المطالب – بليل ... باد – وعد كاذب . ناهيك عن دور الوحدات الجزئية التى نستشعر فاعلية الانتقاء والاختيار فيها ، والعدول عن سواها إلى أكبر حد ، ودور الإيقاع الذى يكاد يجسد صوت شق الهواء لحظة الانطلاق شرقا ، ويسمعنا صوت صفيره لحظة

تأمل وجوه المنايا . كما يجسد صوت الإصرار فى اصطحاب الحسام ، ويرسم ظلال الوحشة والشوق فى مضاحكة الأمانى ، والتوق إلى مجاوزة طبقات الليل المتكاثفة.

وحين ندرك ذلك فى بعديه : الفكرى والفنى تزداد قناعتنا بما تأسس لدينا من مقومات الرؤية التى توشك أن تتبلور لتطرح بين أيدينا مخرجا مرضيا لإشكالية الفكر والفن .

ترى .. بعد أن تشكلت ملامح عقبات الرحلة على النحو السابق .. كيف تشكل الفعل من جانب الشاعر ؟

إن الفعل لا يوافينا كاملا إذا اقتصر على الحركة الظاهرة عيانا ، وإنما يكتمل بالتعرف على بعده الداخلى ودوافعه العميقة . وعلى النحو الأخير قدمه الشاعر حين قال:

سحبت الدياجى فيه سود ذوائب لأعتنق الآمال بيض ترائب

فمزقت جيب الليل عن شخص أطلس تطلع وضاح المضاحك قاطب

نلاحظ أولا أن كل شطر من أشطر البيتين يتصدره فعل ، لكن ثمة خصوصية لكلٍّ . الأفعال الثلاثة الأولى مسندة إلى المتكلم صاحب التجربة ، والرابع مسند لسواه . والفعل الأول من الثلاثة يجسد المبادرة المحسوبة على نحو يتفهم طبيعة المشكلة التى يجب مواجهتها ، والفعل يسند إلى الذات المفردة ، والمفعول الذى يمارس الفعل فيه متعدد « الدياجى » ، بل إن هذه الدياجى كانت على امتداد زمن التعامل مع القضية – الأمر المفهوم من الضمير العائد على الليل (فيه) – لها طبيعة خاصة ؛ إذ توصف بأنها « سود ذوائب » ، والذوائب عالية وسوداء مخيفة ، وفعل السّحْب يكون من أسفل .. الأمر الذى يكشف عن دقة الفعل ، ونضج الفهم لطبيعة المشكلة . ثم يأتى الفعل الآخر كاشفاً عن عظم الغاية وتمكنها من نفس صاحبها « لأعتنق الآمال » مادة العناق وفعل الاعتناق على المستوى العقدى الفكرى المعنوى ، وعلى المستوى الحسى كذلك.. كيف يكون ؟ وما دلالته ؟ ثم إن الآمال توصف بأنها «بيض ترائب» .. بيضاء النحور.

ولا نستطيع أن نتجاوز جماليات هذا البيت ، ولو على نية معاودتها بعد قليل ، فثمة معرض رائق تتراقص فيه الصور وقد أمسك بعضها بخصور بعض فى اهتزازا مطرب: سحبت الدياجى سود ذوائب – اعتنق الآمالى – بيض ترائب .. وهى محكومة جميعها بإيقاع دقيق لا يسمح بمزاحمة بعضها بعضا أو النيل من إشعاعاته وظلاله ، وهو الأمر الذى ما كانت القيم الفكرية التى يحملها البيت ليرضى بما هو دونه .

فمزقت جيب الليل ... .

تبدأ عناصر الحدث الدرامى فى التشكل بقوة بالفعل الذى يتصدر هذا البيت ، وارتداداً إلى فعل البيت السابق .. سحب هادئ ، اعتناق يمكن من الصدر ، ثم تمزيق لفتحة الثوب من عند الصدر المغرى بما يحمل من ملامح جمالية حسية واضحة .. ذلك الثوب الذى تتشكل خيوطه من نسيج الليل المظلم ...

إنها لحظة الكشف ... فماذا تكشف من معطيات الحقيقة المستترة خلف تلك الحجب ؟

هل يمكن أن توافى الحقيقة طالبيها جلية خالصة على نحو متوقع ومريح ؟ بالطبع لا ... وإذا ما بدت غير خالصة أو جلية ، وأراد الشاعر الحق أن يصف الحالة التى تبدو عليها ، فكيف تتشكل الصورة التى يصطنعها وصفه إياها ؟

فمزقت .. جيب الليل .. عن

شخص أطلس

تطلع .. وضاح المضاحك ... قاطب

فكرة التشخيص يطرحها الشاعر بلفظها وإيحاءاتها الحسية ، والشاخص هو الذئب المغبر ، تبدو أمارات الضحك بادية على الأعضاء التى تتأثر به من وجهه ، ولكنه – فى الوقت ذاته – مقطب ! كيف يكون ذلك ؟ إنها الحالة التى لا يمكن فيها أن نجد

مسوغات حكم ما على نحو حاسم قاطع .. هل يضحك ؟ ظاهر الأمر يشى بذلك ، ولكنه مقطب .. هل يتأهب لسوء .. أم أن تلك طبيعة هيئته ؟ وفى هذه الحالة تكون الهيئة الأولى هيئة خادعة . إن هذه هى أدق صورة يمكن أن تشخص بها الحقيقة حين تكون غير حاسمة ، وغير قاطعة ، وحين تمنح يقينا جزئيا لا يقينا كليا ، وهنا يتخذ الذئب رمز تلك الحقيقة التى يشوبها ما ينال من نقائها ، ويلابسها ما يحول دون الركون إليها ، وإنما يستثير مزيداً من الرغبة فى التبين ، ويحفز إلى اجتهاد دقيق من أجل التأويل أو التفسير .

الرؤية والتأويل :

فى ضوء ما سبق توافينا مرحلة جديدة وهامة أول ما يبادرنا منها قول الشاعر :

رأيت به قطعا من الفجر ....

الضمير هنا يعود على الرمز (شخص أطلس) الذى يحتاج إلى إمعان النظر والتأويل، وتلك مناسبة « الرؤية » التى تطرح تأويلاً وتفسيراً من جانب صاحب التجربة ... فما هى ملامح تلك الرؤية التأويلية للنتيجة المتحصلة ؟

أول معطيات تلك الروية يتمثل فى لحظة زمنية ذات طبيعة خاصة يحددها الشاعر بأنها « من الفجر » وبأنها موصوفة بالغبشة .. إن رمز الفجر قرين وشك انبلاج الضياء وبشارة النور وتمايز الأشياء ، ورمز الغبشة ينال من ذلك كله فيجعله غير خالص ولا مطمئن على نحو تام .. إنها هيئة دقيقة للمعنى الذى استخلصناه للصورة الملبسة للذئب فى البيت السابق ، ولكن رؤية الشاعر تنقلها إلى مجال التجربة المعرفية .. تجربة «الدراية» المنشودة بمهمة الإنسان فى مسار الحياة . ويأتى التعبير « تأمل عن نجم توقد ثاقب » ليعطى معنى الانجلاء عن – أو تسليط دائرة الضوء على – نجم وضاء ليكون رمز المنطقة المنشودة أو جوهر الحقيقة التى ينبغى التقاطها ، وإدراكها فى الوقت المناسب. معنى هذا أن الشاعر انتهى إلى نتيجة ، تتمثل فى أن الحقيقة التى بلغها

باجتهاد ذاتي ودأب صادق حقيقة نسبية غير صالحة ، لاتوافينا إلا فى ظروف خاصة ، وملتبسة بما ينال منها ، ويجعلها تتطلب إدراكاً من نوع خاص .. وتظل الحقيقة المطلقة المريحة منشودة ومؤرقة ، وتتطلب مواصلة النظر والتأويل المعتمد على الرؤية المدققة .

وهنا تبدأ مرحلة أخرى يطيل الشاعر الوقفة خلالها أمام رمز آخر يرسمه بعناية وتفصيل ، ويفعمه بفيض من الدلالات الخصبة المكثفة التى تناسب حالة من الامتزاج به لأمد طويل ، ويستهل هذه المرحلة بقوله :

وأرعن طماح الذؤابة باذخ يطاول أعنان السماء بغارب

مبلغ علمى أن أكثر من دارس عرض لهذه القصيدة فدرسها تحت عنوان وصف الطبيعة أو وصف الجبل ، وعد هذا البيت بدايتها الفعلية ، وما سبقه ليس سوى مقدمات لا تجاوز كونها حديثا ذاتيا أو ضربا من الفخر الذى يمكن استخراج بعض الدلالات العامة منه على نحو لا يخلو من اعتساف .. فى حين أغفل دارسون آخرون تلك الأبيات تماما ، وبدأ تناوله للقصيدة بهذا البيت على سبيل الاختيار الذى يتحرى المفيد ويهمل ما دون ذلك ! وفى الحالين يوصف حرف العطف بأنه الواو الاحتمالية التى تسبق « رب » المقدرة . وسواء سلمنا بكونها واو رب أو اعتبرناها عاطفة .. تعطف (أرعن) على (نجم) ؛ فالكلام موصول مترابط لاينفصم الآتى منه عن السالف إلا بمقدار كونه مرحلة متنامية على مسار التجربة المتماسكة . وفى الحالة الثانية تتواصل معطيات الصورة مكونة رمزاً واحداً تتشكل مكوناته من النجم الصادر عن السماء متوجها بضيائه إلى الأرض ، ومن الجبل الراسخ فى الأرض الباذخ لأعلى ، يجاوز قمته الشامخة طبقات السحاب فى لقاء حميم بين معطيات الأرض والسماء حول جوهر الحقيقة التى لا تنتقض .

وأول ما يتبادر من الوصف (أرعن) معانى التأبى والاستعصاء وفورة الحماسة الحيوية البراقة ، أو بعض قرائن الغضب .. ثم الشموخ الذى يدعمه تواصل الوصف بـ « طماح » الذؤابة باذخ ، يطاول أعنان السماء بغارب » ، وكلها أوصاف تناسب

الحقيقة الجوهرية المطلقة التى تحمل مقوماتها أسباب الإغراء بالتعلق بها ، والدأب فى إثرها . ومن الواضح أن الاعتماد على الصورة التشخيصية هو الوسيلة البارزة التى يستند اليها التشكيل الفنى ، ويستصحبها الشاعر من أواخر المرحلة الماضية فى ولوجه إلى هذه المرحلة . ويبدو اكتمال الدلالة المستمدة من الرمز المستخرج من هذه الصورة وسابقتها شاهد توفيق الشاعر ، وتميز أدواته فى الامتياح من أعماق التجربة الصادقة التى يعيشها عقلا ووجدانا .

وبتأن شديد ، يعد جزءاً من طقوس معينة وملائمة ، يتراءى الشاعر خلالها أشبه بمن يقف فى حضرة مهيب ذى جلال ، يسوق الشاعر مكملات الصورة التى تناسب هيبة الحقيقة فى مرحلة الاستشعار المرهف للحظة تجليها ؛ فيقول واصفا الجبل الأسطورى (الرمز) — ومن المحتمل جدا ألا نطلق على الرمز الموصوف هنا اسم الجبل ، فالملامح المقدمة تجعل منه شخصية خرافية غيرمألوفة وهذا يكفى فى تشكل الرمز وما يراد منه ، وإنما ارتضينا اسم الجبل مجاراة للشائع ، ولأنه — فى النهاية — جبل خرافى أيضا ، ليس ككل جبل .. يقول الشاعر فى وصفه :

يسد مهب الريح عن كل وجهةٍ .. ..

أيمكن أن يكون شيء — أى شيء — ساداً للريح عن كل وجهة ؟ و كيف يتصور ذلك ؟ هذا مرفوض داخل إطار أى تصور مادى ، ولا سبيل إلى إدراك المراد إلا من خلال استعادتنا لبعض العبارات التى تبدو موائمة للسياق العام هنا ، من مثل قولنا : إن الحقيقة تصدمك أو تحاصرك .. أو قولنا : أين المفر من هذه الحقيقة خاصة إذا كانت الحقيقة المقصودة ذات طابع كونى أو شمولى . ولعل مما يدعم هذا الفهم ، ويزيد الاقتناع به الشطر الآخر من البيت : « ويزحم ليلاً شهبه بالمناكب » فالليل هنا يمثل سياق الظلام والتخبط . ونستطيع أن نتصور عظم فاعلية شهاب واحد فى اختراق حجب الظلمة واستشراف باب الخروج ، من دائرة التخبط ، فكيف بشهب متعددة ؟ ثم كيف تكون المزاحمة بالمناكب ؟ مع ملاحظة دور صيغة الفعل ، ود لالة جمع الاسم باعتبار

ذلك كله مؤشراً على فرط الثقة والقوة المقترنة بجلال الحقيقة التى ارتسمت على دعائم خيالية قدمت الإدراك العقلى لها ، وإن عجزت عن الإحاطة بها ماديا إلا من خلال الإفراط فى المبالغة .

ويغرى التشخيص الشاعر بمواصلة رسم ملامح جو الجلال والهيبة فى صحبة الحقيقة ؛ فتتشكل الصور المتتابعة فى البيتين التاليين فى إطار من ذلك التشخيص إذ يقول :

وقور على ظـهر الفلاة كأنه   طوال الليالى مطرق فى العواقـب

يلوث عليه الغيم سود عمائم   لها من وميض البرق حمر ذوائب

يتصدر الوصف الذى ينهض حرف المد والتنوين فيه بدور بالغ فى جعل إيقاعه يعضد دلالته فى تجسيد هيئة الجلال والهيبة ، ثم يأتى تحديد الموقع المكانى ليصنع منصة عالية تشى بسمو المكانة وعظم الموقف ؛ فيتهيأ من ذلك كله السياق الملائم للصور التشبيهية التى يستخدم فيها الحرف الأصيل فى تشكيل التشبيه ، ويفصل ما بين ركنى الصورة النص على الزمن بكيفية تتزاحم فيها حروف المد ، وتكثف دلالاتها على نحو يدعم هيئة الوقار وحالة الاستقرار العقلى . ثم يأتى الركن الثانى « مطرق فى العواقب » ليكشف عن عظم الرصيد المعرفى ، وتجاوز مراحل رصد الظوهر وحشد التجارب إلى مرحلة التأمل فى متعدد العواقب خاصة ، فتبدو المرحلة العقلية الشاغلة هى مرحلة تقويم الحصاد والنتائج، ورصد أوجه الحكمة المشتركة فيها جميعا على اختلافها. وأما البيت الثانى فتوظيف مباشر لمعطيات الطبيعة فى دعم الصورة التشخيصية التى تناسب أرباب الحكمة من الشيوخ الأجلاء الذين استوعبوا تجارب الحياة وخلصوا إلى مقاعد الحكمة منها .

أصخت إليه وهو أخرس صامت   ...   .

تطور جديد ومتوقع فى مسار التشكيل القصصى للتجربة ينهض على جدلية عقلية

فنية مزدوجة لا انفصام لمكوناتها . والفعل المسند إلى الذات الذى يتصدر البيت ينتقى بحيث يستدعى رصيد التوق الشديد والمكابدة الطويلة على طريق الحقيقة ، وها هى فرصتها تسنح ، فلا يتبغى إفلاتها ؛ ومن ثم كان إرهاف السمع وشحذ وسائل الإدراك ماثلة فى الفعل المتخير « أصخت » إليه ... ، « فحدثنى ليل السرى بالعجائب » . إن حصاد التجربة يتراءى قريبا بعد طول معاناة . لكن الشاعر يحرص ، بعد أن اطمأن إلى مرأى الثمار ، أن ينبه المتلقى إلى وجوب اليقظة حتى لا يستغرقه جمال التشكيل الفنى، وتأمل الصور المكثفة المتزاحمة ، فيدفع بالجملة المعترضة (وهو أخرس صامت) ؛ لتكون أداته إلى ذلك التنبيه ؛ فتبرز له الحقيقة المنشودة مجسدة فى ذلك الوقور الذى يبدو – إن لم تتداخل شخصيته بشخصية صاحب التجربة – موصوفا بالعديد من الصفات التى تشكل عوامل مشتركة بينه وبينه . « فحدثنى » .. بلغة ما ولسان ما .. على امتداد « ليل السرى » المعادل المتخير لتصوير مضلات الرحلة الطويلة وعقباتها ، « بالعجائب » بصيغة الجمع التى تعنى التعدد والكثرة ، ودلالة التجاوز لما هو مألوف ومعروف .

إن رمز الجبل الذى استمده الشاعر من الطبيعة المحيطة ، وأضفى عليه تلك المقومات العديدة من خلال التشخيص ، وأطال الوقوف معه على نحو لم يحدث مع رمز النجم الثاقب الذى استلفته فى سماء الفجر المعتم قبل الجبل ، بدا هو الأصلح لنوع من الاستكمال التعويضى للنقص الذى يحسه الشاعر من نفسه ، ويشكل حائلا دون الاطمئنان إلى الحقيقة تامة ومطلقة . إن الجبل يعنى – أول ما يعنى – الرسوخ والاستعلاء ، ومقاومة عوامل الزمن والفناء ، وذلك هو ما ينقص الذات البشرية ممثلة فى صاحب التجربة ، ولا ينقص الجبل إلا القدرة على البوح بالحكمة التى يمكن أن يكون قد ألم بها ووعاها عبر رحلته الممتدة فى الأزمنة المتعاقبة ، ومن ثم كان الشاعر مكملا للرمز المتخير مستكملا به .. الأمر الذى يسمح بالقول بتعدد الأصوات ، ولا ينفى كون الصوت الآخر صادرا عن أعماق الذات الجديدة ، بعد أن استكملت نقصها، سواء

تمثلت فى صاحب التجربة ، أو تمثلت فى الرمز بعد أن حل فيه الشاعر نوعا من حلول الذات فى الذات . وعندئذ يسوغ أن نسمع صوت الحكمة المستوعبة لتجربة أجيال عديدة لا جيل واحد منسوبة للشخصية الرمز (فى الأبيات ١٥ – ١٨) .

التكثيف الفني لحركة الحياة :

إن أبرز ما تؤسسه هذه الأبيات هو ازدواجية الظاهرة استناداً إلى سلسلة من الثنائيات المتضادة . ففى إيجاز الحكيم وحكمة الموجز .. تخبر الشخصية بأنها طالما كانت « ملجأ فاتك » بمعنى الاحتماء والتعهد وتلقى التجربة ، وطالما كانت « موطن أواه » تائب يطيل التبتل .. وهذا تجربته أخصب لأنها مارست حالاً أولى .. حال ما قبل التوبة والانقطاع إلى التبتل بما تعنيه من خلفية زاخرة بكل ما كان مدعاة التوبة والتحول ، والحال الثانية .. حال ما بعد التوبة بما تحمله من معانى جدة الإدراك وصرامة اتخاذ قرار التحول .

كذلك تخبر الشخصية الرمز – التى تمثل خصوبة التجربة ووعاء الحكمة – بأن كثرة كاثرة من ذوى الغايات الدافعة إلى الدأب والرحلة ليلا ونهاراً ، والعائدين من مثل تلك الرحلة .. تحقق لهم ما تحقق ، وفاتهم ما فاتهم .. قد مروا بها ودخلت تجاربهم ضمن رصيدها ؛ فما أكثر من استظل بظل الجبل مع رحابة الدلالة التى يمكن أن تستفاد من الظل هنا ، ووجد فى كنفه سبيلا إلى الراحة . وما أكثر ما « لاطم من نكب الرياح معاطفى » إن معنى الملاطمة ، ووصف الرياح بالتنكب ، واختيار المعاطف للمواجهة أمور تشى بنمط خاص من الصراع الممتد – بكيفية خاصة – بين قوى ليس بينها ضعيف . وفى ضوء ما يحتمله التعبير من رحابة الدلالة ؛ يمكن إدراك ملامح التجربة التى تشكل رصيداً يضاف إلى الخبرة المختزنة والتجربة الكلية . وما أكثر ما « زاحم من خضر البحار جوانبى » . وذلك هو الشق المقابل يحمله الشطر الآخر من البيت الذى يشكل التعبير السابق شطره الأول ، فتتراءى نكب الرياح فى مقابل خضر البحار ، وتنهض الجوانب بما اضطلعت به المعاطف ، ويتوازن الفعل (زاحم) مع الفعل

(لاطم) موضعا وإيقاعا ، ويقاربه دلالة ؛ ليتشكل من هذا كله ، ضرب من المقابلة الموسيقية الإيقاعية ، والموازنة الدلالية والتركيبية . والشمولية الجامعة لما هو شامخ إلى أعلى وما هو متجذر بقوة أسفل داخل بنية واحدة .

ويزداد تراكم رصيد التجربة استناداً إلى ذلك كله . وتلتقى الجذور العميقة المشتركة للدلالة فى الأبيات الثلاثة عند معنى ازدواجية المتضادات : القاتك الجسور والورع المتبتل، المدلج والمؤوب ، تكب الرياح وخضر البحار ، المعاطف والجوانب ، ويمكن أن يطرد الأمر إلى درجة الاستقصاء بلا شذوذ ، لأنه ما من شىء أو أحد لا يصدق عليه وصف أو حكم ما ، أو نقيض هذا الوصف وذلك الحكم . ولأجل ذلك تسوغ النتيجة التى حملها البيت التالى الذى يصدره الشاعر بما يحمل معنى الفورية والقصر :

فما كان إلا أن طوتهم يد الردى وطارت بهم ريح النوى والنوائب

تلك هى البدائل المنطقية الواردة : الموت الذى يطوى الحياة فى لحظة ما من مسار الزمن ، أو البعاد الذى يحتمل تغير الأحوال إلى ما هو أحسن ، أو ما هو أسوأ . والنوائب التى قد ينجو المرء منها ويتجاوزها تماما أو نسبياً ، أو لا ينجو منها ويتجاوزها .

فى ضوء هذا ، وفى ضوء استيعاب مقتضيات معاناة المبدع وغايته على نحو يتناسب مع عظم رصيد تجربته ، وعظم وعيه بها ؛ تكتسب حركة الأشياء ومظاهرها بعداً أعمق مما قد يتبادر من خلال الرؤية السطحية ، وهذا ما يقدمه الشاعر باسم الشخصية التى رسمها من قبل إذ يقول :

فما خفق أيكى غير رجفة أضلع ولا نوح ورقى غير صرخة نادب

إن اهتزاز الغصون من أجمل مظاهر الطبيعة الرائقة ، ولكنه يتحول هنا — فى ضوء الرؤية العميقة التى تتجاوز ظاهر الأشياء موظفة فى ذلك الرصيد الكبير لتجربتها — إلى رجفة تهز الضلوع ، وهى المعروفة بقوتها وصلابتها . وأما صوت الورقاء الذى نضفى عليه من الأسماء والصفات ما يدخله —فى الأعم الأغلب — دائرة الظواهر المستحبة

الدالة على البهجة والسعادة ، ونادراً ما نصفه بغير ذلك .. وحتى إن فسرناه على هذا النحو الأخير ؛ وصفت نظراتنا التى يصدر عنها هذا التفسير بالتشاؤم وعدم السواء النفسى ... هذا الصوت ليس فى حقيقته الجوهرية العميقة سوى « صراخ نادب » .

وحين تكتسب الأشياء دلالاتها الحقيقية يعمد الشاعر إلى إنماء البعد الإنسانى فى الشخصية الرمز ، فيسند إليها أرق المشاعر الإنسانية المتمثلة فى حفظ عهد الوداد لكل الأصحاب ، ويثبت له الإحساس الفياض بالأسى لفراقهم .. ذلك الأسى الذى كان سببا فى استنزاف دموعه حتى غدا لا دمع له ، فلا ينبغى أن نفسر نضوب دموعه بمعنى من معانى السلوان أو التجاوز ، وإنما العلة فى ذلك عظم الإحساس بالأسى ، ومواصلة البكاء إلى حد استنزاف الدمع .. وفى هذا ما فيه من وضوح الإشارة إلى أن الجمود الظاهر فى صخر الطبيعة .. صخر الجبل ليس أمرا أصيلا فى بنيته ، وإنما هو حال متحولة عن أصل آخر ؛ بسبب التجاوب الشفيف مع تجربة الحياة والأحياء على امتداد الزمن . ولا شك أن التماسك عند الشدائد هو السمة التى نلاحظها بقوة فى ذوى التجربة الناضجة من حولنا ، وربما أسأنا تفسير تلك الهيئة فيهم كثيرا .

ماذا بعد استيعاب التجربة ، وتبين معالم الحقيقة ؟ إن الشاعر يفاجئنا بالصرخة التى يطلقها على لسان الشخصية الرمز فى قوله :

فحتى متى أبقى ويظعن صـــاحب   أودع منه راحـــلا غــــير آيب

وحتى متى أرعى الكواكب ساهرا   فمن طالع أخرى الليالى وغارب

إن تكرار صيغة « حتى متى » فى صدرى البيتين يشير إلى الضيق بالحال والرغبة فى الانعتاق ، وعدم القدرة على مزيد من الاحتمال .. وم كل هذا ؟ إن الحكيم يضيق بالبقاء .. فى الوقت الذى يظعن فيه الأصحاب فى رحلة لاعودة منها . ومن الواضح أن الرحلة التى لاعودة بعدها هى الرحلة إلى العالم الآخر . وكذلك يضيق – فى المرة الثانية – بطول السهر الذى ينقضى فى تأمل حركة الكواكب .. وتأمل هذه الحركة هو رمز

الدأب العلمى الواعى القادر على توجيه طاقته إلى آفاق الكون التى تقترن بها معانى الهيمنة والتوجيه ، وضروب استشراف المتوقع مما يكره أو يطمح إليه . ويبدو الضيق بهذا أو ذاك أمراً مستغربا ؛ فالمعهود من أمر الناس رغبتهم فى طول البقاء ، ولكن المقدم هنا ذو الرؤية الأعمق ، فلو حدث أن منح أحد منهم قدرة مكونات الطبيعية الراسخة على البقاء ومجاوزة الزمن لضاقوا بذلك بعد حين .. أو فى اللحظة التى يستوعبون فيها تجربة الحياة، ولا يقدم البقاء فى الزمن المستمر لهم منها مزيداً أو جديداً . وحتى الحياة العلمية والتأمل الناضج فى مظاهر الكون يفقد قيمته حين يصبح مجرد تراكم كمى لا جديد فيه ، وهذا ما احتاج قدراً من التفسير طرحه الشاعر فى الشطر الأخير من البيتين حين قال : « فمن طالع أخرى الليالى وغارب » ، ومن الواضح أن الطبيعة المتخيرة أو التناوب الناتج عن وضعية طالع فى مقابل غارب مع توحّد اللحظة الزمنية ؛ مما يشى برتابة التكرار على نحو لا يحتمل استمراره .

آفاق أبعد للحقيقة :

عند هذه المرحلة يمكن القول إن الحقيقة ، بعد رحلة معاناة ذات أبعاد خيالية أسطورية ، لا تمنح إحساسا تاما بالرضا والراحة . ولا يتبقى سوى اللجوء إلى قوة متفردة لا تتوفر لأحد من البشر أو متميز من مكونات الكون الراسخة القوية الشامخة .. تلك هى قوة خالق هذه ... وهؤلاء ... الله . وهذا ما يقدمه الشاعر فى البيت التالى مقترنا بالصورة الكاشفة عن الموقف النفسى ، والإيقاع المجسد لمشهد الضراعة وصدق التوجه اللائق بالعارفين فى خطاب خالقهم ، وذلك فى قوله:

فرحماك يا مولاى دعوة ضارع ... يمد إلى نعماك راحة راغب

ويكون ذلك هو المشهد الأخير الذى جاء ناضجاً بالتلقائية التى لا تخفى فى ظلالها مهارة التشكيل الفنى فى تقديم البعد النفسى العميق ، والبعد الحسى الظاهر فى لحظة التوجه الصادق على نحو ما ذكرناه منذ قليل . وبينما نحن مستغرقون فى تأمله إذا

بنا نفيق من حالة الاستغراق فى خيوط هذه التجربة العقلية الفنية الناضجة على صوت الشاعر ممعنا فى إيهامنا بأن الصوت السابق كان صوت الحكيم الذى تولى حل معضلة الحقيقة الجوهرية الكامنة وراء حركة الإنسان وحيوية الحياة له ولنا معا .. ليقول – فى شكيل إخبارى مقرون بالنغمة الهابطة المناسبة لختام القصيدة :

أسمعنى من وعظه كل عبرة يترجمها عنه لسان التجارب

ها « الأخرس الصامت يسمع – بلسان التجارب – كل عبرة ... بما تستوجبه «كل» من معانى الشمول والإحاطة ، وبما تعنيه العبرة من خصوصية الدلالة التى ينصرف جانبها الأكبر إلى الأثر المستخلص مما يبدو ذا بعد عقلى توجيهى فيما هو لاحق. ويسبق ذلك تحديد المجال بكونه « من وعظه » وهو الأمر الذى يكون مظنة الإخلاص والحدب ، ويؤخذ مأخذ الاعتبار ، وتتبدى نتيجته فى تحولات الرؤية العقلية ، وما يترتب عليهامن أنماط السلوك والمواقف . وإذا تأملنا تعمد الانتقال من صيغة الماضى فى (أسمعنى) إلى صيغة المضارع فى (يترجمها) – مع ملاحظة انتهاء الترجمة بانتهاء السماع – اتضح لنا قصد التنبيه إلى أن لسان التجارب سوف يظل ناطقا ومترجما لكل ذى وعى وبصر وسمع على امتداد الزمن .. فقط يتوجب علينا إحياء فاعلية العقل ودوره فى أنفسنا ، وفى ظواهر الكون ، وحركة الحياة والأحياء من حولنا .

ويأتى البيت التالى محملا بملامح الرؤية الفلسفية الخاصة فى صياغة الأثر الفردى الذى تمثل فى المبدع باعتباره نموذجاً مثاليا لمن يمارس فاعلية العقل على النحو المشار إليه ، وذلك حين يقول :

فسلى بما أبكى وسرى بما شجا وكان على ليل السرى خير صاحب

كيف تقع التسلية بما يبكى ؟ وكيف تتم التسرية بما يشجى ؟

إن أفضل سبل التسلية الموضوعية الفعالة عن كارثة كبيرة يتمثل فى وضعها فى سياق أرحب تأخذ فيه نسبتها الحقيقية بالمقارنة إلى سواها . ولا شك أن لفت نظر المرء

إلى ما لم يلتفت إليه من قبل ، وتوسيع أفقه ليشمل كثيراً مما فاته من شأنه أن يستثير فيه نظرة أكثر جدية ، ويحرك لديه هموما وشجونا لم تكن تحتل أدنى حيز من نفسه قبل ذلك ، وإذ ذاك تكون الحقائق الجديدة مبكية وإن صرفت الخاطر عن الهم الأول إلى حد كبير . كذلك الشأن فى محاولة التسرية التى تستدعى كثيراً من الشجون لم تكن أخذت مكانها من النفس قبلا وإن لم ينف ذلك وجودها القوى منذ أمد طويل .

ومن الطبيعى – فى ضوء ذلك – أن يكون من مارس هذا الدور فى تشكيل الرؤية وتوسيع الأفق وإدراك الحقيقة أو دقة اكتشافها « خير صاحب » على « ليل السرى » فاختيار مادة الخيرية وإضافتها إلى « صاحب » بصيغة المفرد يصل بالحكم إلى أقصى درجات التميز فى سلم الأفضلية بدلالة عامة . أما « دليل السرى » فهو الرمز الملائم لتحديد الرفيق لرحلة الحياة بما تتضمن من معوقات السير وصعوبة المواصلة على النحو الذى أسسه ، وأفاض فى دعمه الشاعر منذ بداية القصيدة .

إدراك جديد ومسار أوضح :

ويأتى البيت الأخير ؛ ليقدم ، فى إيجاز وشفافية فنية ، ملامح اتخاذ القرار والعزم على قصد محدد يستند إلى إدراك جديد ورؤية جديدة وفهم مغاير لمعطيات الحياة وحركة الأحياء ، وفيه يقول الشاعر :

وقلت وقد نكبت عنه لطية   لام ، فإنا من مقيم وذاهب

الإقرار الهادئ المشرب بالثقة يجسده الفعل « قلت » وحرف التحقيق . ثم إن الفعل « نكبت » ، بعد ذلك الحرف ، دلالة وصيغة ، والمتعلق « لطية » بعد المتعلق «عنه» وحدات تعبيرية تتضافر مشيرة إلى اتضاح الوجهة والاطمئنان بها والعزم على الانطلاق إلى مسار لا لبس فيه ولا حيرة .. مع ملاحظة أن الجار والمجرور « عنه » لا يشير إلى غيرية مستقلة بقدر ما يشير إلى انتهاء إجراءات التجربة والوصول إلى مرحلة اتضاح النتيجة وصوغ خلاصتها . وفى التعبير الختامى شارة التواؤم السوى مع الحياة

في ضوء الفهم الناضج لها ، وفي تقابل المتضادين (مقيم ـــــ ذاهب) – آخر لفظتين في القصيدة الطويلة نسبياً – تأكيد على مفهوم الثنائية التي يقترن طرفاها دوما وأبدا على مستوى الزمان والمكان والفعل . ولا شك أن وعى الإنسان بهذا يمده بخير أدوات المواجهة المناسبة على اختلاف تقلبات مسار الحياة ، وعلاقات الذات بسواها من الأحياء ومعطيات الحياة والكون .

وبإيجاز شديد يمكننا أن نشير إلى حيوية التجربة وأهميتها ؛ إذ تتعلق بقضية الوجود الإنساني كما ينبغي أن يكون ويمارس ، وما يمكن أن يترتب عليه آجلاً وعاجلا ... على المستوى الجزئي البسيط وعلى المستوى الكلي الشمولي المعقد . كما نشير إلى عمومية البعد الإنساني في هذه التجربة .. الأمر الذي يؤكد انطلاقها من أعمق مناطق الصدق في إنسان سوى ناضج ، وأخيراً العمق الفكري ، والنضج الفني الذي تشكل من دقة التوازن المنسوج بينهما في مختلف مراحل التجربة خير معالجة لإشكالية الفكر والفن في الشعر العربي القديم ؛ فكان ذلك سبيلا إلى استخلاص قاعدة مطمئنة تؤكد أن الإيغال في تناول أعقد المسائل العقلية في الشعر لا يمكن أن يكون سببا في نقص الشعرية ، أو النيل من القيم الفنية ، أو جفاف البنية اللغوية . وإذا أحس القارئ البصير الذي يجيد تذوق الفن ، بشيء من ذلك ؛ فليس مرده – بالقطع – إلى البعد الفكري في القصيدة ، وإنما مرده إلى أحد أمرين : إما عدم استواء التجربة الفكرية لدى صاحبها، ومن ثم اهتزاز مؤشر صدق تبينها والحماسة لها والانفعال بها .. أو عدم نضج الملكة الفنية للمبدع ، واهتزاز أدوات التشكيل الفني بين يديه . ومقتضى ذلك أن الفكر الناضج المتميز يأبى المثول إلا من خلال فن ناضج متميز ، وأن الفنان الحق لا يستثيره سوى فكر حق ، ولا يرضى له إهابا سوى إبداع عظيم .

الليالى : سيرة حياة وتجربة إنسان

أ.د. مــاهر حــسن فـهــمى*

صدرت الطبعة الثانية من سيرة الحياة التى كتبها الأديب ، والباحث وأستاذ الجامعة الدكتور طه وادى[1] ، وهذا يعنى أن القراء يقبلون على قراءة سير الحياة ، لأنها خلاصة خبرة من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنها معروضة عرضاً روائيا مشوقاً ، خاصة إذا كان صاحبها أستاذاً فى الجامعة ، فالقراء يريدون معرفة كثير من أمور الجامعة ومن حياة بعض الأساتذة من الداخل ، وهم بشرقبل كل شىء يصيبون ويخطئون . وقد سماها « الليالى » ، وأرجّح أن الليالى عنده تقابل الأيام عند طه حسين ، لأننا نستعملها بهذا المدلول فى بعض الأحيان .

---

* أستاذ الأدب العربى الحديث ، وعميد كلية الإنسانيات السابق بجامعة قطر .

(١) صدرت الطبعة الأولى من كتاب « الليالى » سنة ١٩٩٠ ، عن مكتبة نهضة الشرق بالقاهرة ، والثانية عن مكتبة مصر بالفجالة، القاهرة ١٩٩٢ .

وسوف يشعر القارئ أن اختيار كلمة الليالى لا تعنى ذلك فحسب ، ولكنها تعنى الظلام وتعنى مشقات الحياة . وكنت قد قرأت قطعا منها وقت كتابتها ، ولكنها فى صورتها النهائية تستحق أن تقرأ ثانية ، وأن يرى الناس جهاداً جديراً بالإعجاب وصدقاً جديراً بالتقدير .

وتبدأ السيرة على هذا النحو : « فى قرية من قرى الدلتا ، جلس محمد عمران وشوقى الدسوقى وهما طالبان فى نهاية المرحلة الثانوية يتحدثان عن الحرب ، ومعهما جريدة فيها صورة الزعيم الألمانى . وبالقرب منهما جلس طفل صغير ، يلبس جلبابا قصيرا من قماش شعبى رخيص ، يحاول أن يتابع حديث الصديقين دون أن يعيه بشكل واضح ، فجأة قال أخوه الكبير : تعال يا طه أنظر صورة هتلر ، الرجل الذى هز العالم ، ونحن مازلنا فى انتظاره ليحرر مصر من الإنجليز .

سأله صديقه شوقى : لماذا تقول له هذا يا محمد ؟

– لأنه آخر العنقود ، وقد يشهد ما لا نشهده نحن .

وهذا النص فيه ملاحظات هامة تتصل بفن السيرة . فالعرض الروائى سمة من سمات السير الأدبية ، وقد أخذت السيرة من القصة وأعطتها . أخذت منها فنية العرض والحوار ، وأعطتها ضمير المتكلم للإيهام بالواقعية ، والاهتمام بالجزئيات التفصيلية فى إطار هذه الواقعية . ولاشك أن هذه الفنية أكثر تشويقا فى الوقت الذى لا تجور فيه على الأحداث ولا تبعد قيد أنملة عن الحقيقة . وهو يراوح بين ضمير المتكلم وبين ضمير الغائب والحديث بضمير المتكلم يعنى الدخول فى خضم الواقع ، أما الحديث بضمير الغائب كما فعل « طه حسين » فى « الأيام » – فله مدلول معروف فى فن السيرة . والمقصود به البعد درجة عن خضم الأحداث ، حتى يمكن الرؤية بموضوعية . ويتضح الأسلوب الأدبى فى العديد من الصفحات ومن المواقف ، وهو يختلف عن أسلوب المؤرخ

العلمى ، فعندما نقرأ له قوله (ص ٨) :

«كان يغيب عنهم متأملا القمر والنجوم والسماء وصمت الكون وقد انعكست صورة ذلك كله على صفحة مياه الترعة... يا طريق الأمل» نشعر أننا أمام أديب ، فالصورة الأولى قريبة من صورة البحترى وهو يصف منظر النجوم منعكسة على صفحة البحيرة كأنها سماء أخرى .

إذا النجوم تراءت فى جوانبها ليلا حسبت سماء ركبت فيها

أما خلفية اللوحة فترسمها المزارع اللامتناهية ، ثم يختلط الحلم بالواقع ، فيهتف يا طريق الترعة ، يا طريق الأمل !

وعندما نقرأ قوله (ص ٨٨) : « ظهرت المحبوبة. أبصرها تختال عن قرب بعيد. سار وراءها كما يسير بحّار على هدى بوصلة » ، نشعر أن الأسلوب هنا أيضا أسلوب أديب ، فهل يصير القريب بعيدا ؟

إنه إحساس الفنان بأن صاحبته بالرغم من قربها بعيدة عنه ، مع صويحباتها ، ولكنه يسير وراءها مستخدما تشبيها له أبعاده فى الإيحاء . ونلاحظ تأثره بالسير الشعبية التى كان الراوى يرددها فى القرى خلال النصف الأول من هذا لقرن قبل انتشار التليفزيون ، التى تتبنى بعض جوانب (الفلكلور) وتترك بعضها فى منطقة الظل ، وعندما نقرأ قوله (ص١٤) : « الدار .. دار العائلة ، ينبغى أن أحدثكم عنها يا سادة يا كرام » . أو قوله (ص ١٧) « أيها القارئ السعيد ذو الرأى الرشيد » ندرك أن النص الأول من قول راوى السير (يا سادة يا كرام ولايحلو الكلام ، إلا بذكر النبى عليه الصلاة والسلام) ، والنص الثانى من ألف ليلة وليلة كما هو معروف : (بلغنى أيها الملك السعيد، ذو الرأى الرشيد) .

وثقافة الإنسان لابد أن تظهر – أراد أو لم يرد – فى أعماله ، ولذلك نجد هذه

الثقافة الأدبية تنساب داخل الليالى ، بحيث نستطيع أن ندرك أن صاحب الليالى أستاذ للأدب العربى دون أن نعرفه أو على الأقل هو دارس للأدب ، فهو يتمثل وهو صغير حين خطب فى المسجد ختم خطبته بقول حسان (ص٥٩) (إن الخلائق فاعلم شرها البدع)، ثم يتمثل بقول الشاعر حين يناقش صاحبه فى الحب (ص٩٥) :

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فقم واعتلفْ تبنا فأنت حمارُ

كما يردد معارضة محمد مصطفى حمام لقصيدة شوقى (ص ١٠١) :

سلوا قلبى غداة سلا وتاب لعل على الجمال له عتابا

ثم رباعيات الخيام ترجمة أحمد رامى (ص١٠٢)

سمعت صوتاً هاتفاً فى السحر نادى من الغيب غفاة البشر

وقال شاعر آخر : (ص ١١)

أقاربك العقارب فاجتنبهم ولا تركن إلى عم وخال

وقال آخر (ص١٤٣) :

جُننا بليلى وجنتْ بغيرنا وأخرى بنا مجنونة لم تُكلم

وقول القائل (ص١٦٣) :

فتشبّهوا إن لم تكونوا مثلهم إن التشبه بالرجال فلاح

وقال شوقى (ص١٧٠) :

قدرت أشياء وقدر غيرها حظ يخط مصائر الإنسان

ويستمر التمثل بالشعر ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٨ ، ٢٥٢ ، ٢٨٢ ، ٢٩١ ، ٢٩٩ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩ ، وغيرها .

وتتناول السيرة بداية تكوينه الأدبى . وهنا يشعر القارئ أن تكوينه الأدبى ليس عملية هينة على الإطلاق ، فلابد له من قراءات كثيرة جدا فى التراث الأدبى ، وفى الأدب الغربى الحديث ، ولابد له من دراسة متعددة الجوانب، ولكن كل هذا لا يخلق الأديب ، فالفن كله موهبة تصقلها الدراسة بعد ذلك فتنضج أو تموت قبل أن تتبرعم . ولكن السيرة ليست سيرة أديب وحسب فالسيرة سيرة حياة ، وحياة طه وادى حياة أستاذ جامعى وكاتب قصة ، ولذلك فقراءته وجهته الوجهتين معا .

«أول كاتب قرأ له هو مصطفى المنفلوطى ، ولم ينم ليلة قرأ رواية (الفضيلة) فقد كان يبكى فى داخله على ما أصاب (بول وفرجينى) . ومن عجب أنه حين حاول كتابة القصص وهو فى بداية المرحلة الثانوية كانت أول قصة له تسير على طريقة المنفلوطى » . (ص ٥١) . وليس فى هذا شىء من العجب . فهو أمر طبيعى ، المهم أن المنفلوطى استطاع أن يؤثر فى طه وادى وأن يخرج ما بداخله من طاقة فنية . ثم تتوالى عملية الصقل عن طريق قراءة توفيق الحكيم ومحمد حسين هيكل ، والمازنى ، وباكثير ، وجورجى زيدان ثم محمد عبد الحليم عبد الله، ونجيب محفوظ .

وكذلك الكثير من الروايات المترجمة لأميل زولا وفيكتور هوجو وأميلى برونت وتولستوى وجى دى موباسان وديستوفسكى وتشارلز ديكنز . ولذلك يقول : « ربما وجهته هذه الثقافة الروائية بعد ذلك إلى هواية كتابة القصة ، بالإضافة إلى أن حبه للسينما كان له أثر كبير فى ميله نحو تلك الهواية » . وليس الأمر أمر احتمالات حتى يقول (وربما) ، ولكن الأمر المؤكد أن كل ذلك النتاج الروائى العربى والأوربى كان له أثره فى صقل تلك الطاقة الفنية .

ويحكى من عذاباته وتفوقه منذ الصغر ، وهى عذابات بلاحدود ، يلاقيها ويتغلب عليها واحدة بعد الأخرى ، وأكثرها يتصل بضعف الإمكانات المادية التى يمكن أن تقعد بتلميذ متفوق عن مواصلة تعليمه ، أما فى الجامعة فهناك الصدام مع مدرس شاب مما

يمكن أن تكون له عواقبه ، على قلة حدوث هذا الأمر فى الجامعة ، وهناك صراع الزملاء والرغبة فى الوقوف أمام ترشيح الجدد ، لأسباب تتصل بالتنافس العلمى فى كثير من الأحيان . وكل ذلك يندرج تحت عنوان الصدق والصراحة.

وقد كان الكاتب صادقًا وصريحا إلى حد بعيد ، وهذا الصدق وتلك الصراحة هى التى تعطى تجربة الليالى مذاقها الخاص ، وقيمتها فى الوقت نفسه . وهل هناك صراحة أكثر من قوله : « عاد إلى البيت فرحًا وقد حفظ ما درس ، وارتسمت فى ذهنه الكلمات ، لدرجة أنه يستطيع أن يكتبها بإصبعه فى التراب على الأرض لأنه كان لايملك كراسة وقلما » ص ٣ . وتستمر السيرة ويستمر عنصر الصدق ص ٤ : « خرج الرجل متوجها نحو العقل ، وبقى طه ينظر إلى أمه المجهدة ، وجدته العجوز التى ترقد فوق سطح الفرن » . ثم يحكى عن والدته التى كانت « البنت البكرية لرجل إقطاعى ورث ثروة طائلة عن والده وأجداده كونوها بالحق وبالقوة » ص ١٠ . وهى عبارة دقيقة ولكن هذه الدقة ربما أعوزها الدليل ، ويكون الدليل شيئا أساسيا إذا كان الحديث عن شخصية بينه وبين كاتب السيرة شىء من التنافس ، غير أن الحديث إذا كان عن الآباء والأجداد فقد يكتفى فيه بمثل هذه الصراحة ، لأن المرء لا يعطى أجداده حقهم .

ويستمر حديث الصراحة ص١٢ عن والدته : « إنها تبيع البيض وبعض اللبن وربما بعض الحبوب ... كانت تطبخ الطعام على الكانون بالحطب ، وتخبز العيش فى الفرن بقش الأرز وحطب القطن والذرة ، وتغسل الملابس فى الطشت وتحلب الجاموسة » . إننا ننحنى تحية لهذه الأم ، التى تقوم بكل هذه الأعمال وتربى أولادها بحيث يصبح أحدهم أستاذًا فى الجامعة ، ولا أظن أن أى أم مثالية يمكن أن تصنع المزيد ؟!

ويهتم صاحب السيرة بعنصرى المكان والزمان اهتماما واضحا ، ولا شك أن البيئة قادرة على الإسهام في تشكيل الشخصية . والبيئة هذه تعنى تفاعل الزمان مع المكان . وهو يتحدث عن البيت الذى نشأ فيه حديثا مفصلا ، فيذكر الحجرات الثلاث التى

يكوّن فيها : المندرة وفيها ثلاث كنبات خشبية ودولاب له مرآة مشروخة وفي الأدراج قمع سكر تحتفظ به الأم في جلباب قديم للطوارئ والأزمات، والحجرة الثانية كانت لنوم الوالدين وهي الحجرة التي ولد فيها طه وادي، ولكن الحجرة الأثيرة لديه هي الحجرة الثالثة وهي حجرة الفرن حيث ينام الأولاد مع الجدة يأكلون ويشربون ويلعبون ويسمعون بعض الحكايات الشعبية والخرافية. وكانت الجدة تلح في ذهاب الأطفال إلى دورة المياه قبل النوم مباشرة لأن (محل الأدب) في الليل يصبح مأوى العفاريت .

ويتحدث حديثا مفصلا عن القرية في عدة أماكن . كفر بدراوي القديم قرب مدينة المنصورة ، فيذكر أهم معالمها . ويذكر أعمال أهلها من المزارعين وغير المزارعين .

وأما الزمان فهو زمان الحرب العالمية الثانية مثلما ندرك من الصفحة الأولى ، ويتدفق تيار الزمان فيشب الفتى ويعاصر أحداثا كبيرة ، مثل ثورة يوليو ١٩٥٢ ، ونكسة ١٩٦٧ ، وحرب أكتوبر ١٩٧٣ . وينضج الفتى ويصارع الليالي من أجل حياة أفضل ، وسلاحه العلم الذي وصل فيه إلى أعلى الدرجات (الدكتوراه) فأصبح عضو هيئة تدريس بالجامعة ، ومن المؤكد أن العلم كان وسيلة الطبقة الفقيرة للانتقال إلى الطبقة الوسطى .

« كان يقضي العام كاملا بقميص واحد وبنطلون واحد وبلوفر واحد ، كذلك ليس له سوى حذاء واحد وجورب واحد » ص ٨٦ . ولكن صراعه مع الزمان من أجل حياة أفضل له ولأبنائه ، لابد أن يكون في صالحه مع هذا الإصرار وهذه الإرادة ، وذلك الجهد ، ومن هنا يقول قرب نهاية الجزء الأول ص ٣٤٩ . « نعود إلى الحديث عن محمد بيه ولدنا البكرى الذى أتعبنا بالدروس الخصوصية .. استأذن في أن يحضر أصدقاءه للمذاكرة معه في البيت ، فانقلب البيت إلى فندق عشاء : يا ماما ، قهوة ، عصير ، شاي ، ليمون . إنهم يذاكرون ولكن صوت المسجل لايتوقف » !

وقد استطاع طه وادى أن يربط السيرة بالحياة السياسية والاجتماعية ، بحيث لا نقرأ تجربة إنسان طموح وأستاذ جامعى فقط ، ولكننا نقرأ تاريخ مصر السياسى والاجتماعى فى مرحلة من أخطر مراحل التحول فى حياة مصر الحديثة ، مصر الثورة بكل التداعيات السياسية والاجتماعية بل والأدبية والتربوية أيضا .

كان يتحدث عن أخيه محمد وخطيبته وسط فرحة ترفرف ولكنها لا تكتمل ، «لأن سحابة سوداء لم تكن تظلل القرية أو مصر وحدها ، وإنما كانت تغطى أجزاء أمة مفككة ، فقد ضاعت فلسطين وأعلن اليهود قيام دولة إسرائيل ، وسمع عن معركة الفالوجا والأسلحة الفاسدة ، وسمع أن جيوشا عادت كما ذهبت . ضاعت فلسطين وضاعت معها هيبة الأمة ولم يبق سوى أغنية حزينة : أخى جاوز الظالمون المدى .. وقد أدرك فيما بعد أنه من أمة تحارب كثيرا من معاركها بالأناشيد والشعارات .. مضت أيام العام التالى بطيئة رتيبة ، وذات يوم دخل مدرس الموسيقى ليعلن مقتل النقراشى باشا»... ص ٣٦ .

ويستمر يتحدث عن انتخابات العمدة وما يحدث فيها من مآسٍ . ويدخل شهر رمضان فيصف احتفال القرية بهذا الشهر وصفاً يوضح المذاق الخاص لهذا الشهر الكريم. ويتحدث عن الخرافات فى الريف (والمرأة التى صنعت عملاً على يد عفريت من الجن والعمل موجود تحت عتبة الباب) .

بل إنه يسلط الضوء على شريحة من حياتنا الأدبية حين يتناول الحديث عن القصص المؤلفة والمترجمة التى كانت موجودة فى المكتبات والتى قرأها فى مطلع حياته .. وكان لها أثرها فى تكوينه ، ويعرض بلمسة سريعة للشعر ، فيذكر أن دواوين الشعر لم تكن مطروحة كما هى اليوم ، وكذلك كانت مختارات النصوص المدرسية مجال قرءاته – برغم رداءة كثير من النصوص المختارة – بل مجال حفظه . أيضا وهكذا استطاع أن يلقى الضوء هنا وهناك على حياتنا فى مجالاتها المختلفة من خلال سرد السيرة الذاتية.

وهو خلال كل ذلك يحاول أن يطرح بعض التساؤلات وأن يلقى بعض التعليقات وأن يرسم صوراً للحزن والفرح مؤثرة بدرجة قوية .

وأذكر أنى حين قرأت الأيام لطه حسين ، بكيت حين كان يصف موت أخيه فى الوباء وهو الصغير الذى لا يستطيع أن يرفع الضرّ عنه .

وأذكر أيضا أنى لم أنفعل بوصف أحمد أمين فى سيرته « حياتى » حين تحدث عن وفاة أخيه لما فى الوصف من مبالغة ، وما فيه من عدم توظيف المواقف توظيفا يحرك المشاعر ، ولكنى هنا مع طه وادى دمعت عيناى وهو يتحدث عن وفاة أخيه محمد « نوارة الأسرة وزهرة شباب القرية » والعاشق الذى أحب فتاة وخطبها، والأنيق الذى لا يلبس جلبابه إلا مغسولا ، أصيب بألم فى الصدر ثم تطور إلى مرض الصدر ، «صمت الرجل واغرورقت عيناه بالدموع ، أول مرة يرى أباه باكياً ، كان يظنه قوياً جلداً ... وهنا صاحت الأم : لماذا لاتبيع الأرض أو الجاموسة أو حتى الدار ، بل بعنى أنا من أجل محمد ، يا عينى عليك يا غريب البلاد يا حبيبى . سافر الأب وعاد معه ولده ، حتى يموت بين أهله وفى بلده . ضعف جسد محمد وصار مثل عود الحطب الجاف ، خرجت روحه مع سعلة شديدة فى غمضة عين ...» أما حبيبته فقد تأملها طه وهى تجتر أحزانها وتبكى حبيبها الذى بخلت به الدنيا عليها ، وقد ذبلت زهرة شبابها وضمر عودها ، وصارت عجوزاً فى العشرين . أما أمه فلم يكن هناك أى حادث يمكن أن يصرف الأم الثكلى عن أحزانها حتى الأبناء الخمسة مجتمعين . ذات يوم ، نادتها إحدى الجارات بأم أحمد فقاطعتها ، إنه قلب الأم الذى يعرف الإخلاص فى كل شىء حتى الحزن ... ذات ليلة رأت فى الحلم ملاكا يقول لها :

لاتحزنى يا أم محمد ، فقد أخذ الله ولدك الأول ، وسوف يعوضك فى ولدك الأخير ... منذ ذلك الزمان حرم على نفسه أن يسلك سلوك الصبيان ، ومال إلى العزلة ومجالسة الكبار وعرف طريق الكتاب » أما عن التساؤلات التى يطرحها أو التعليقات التى

يسجلها ، فهى تبدو منذ الصفحات الأولى : هل يستطيع ابن أن يرسم صورة صادقة لوالديه ، جوابه فى هذا أنه لا يظن ذلك أمراً مقدوراً عليه . ومع ذلك استطاع طه وادى أن يرسم لنا صورة أقرب إلى الصدق كما لاحظنا ، إلا ما يمكن أن يكون قد نسيه والنسيان آفة عند أكثر كُتّاب السير ولذلك يقول : « أسند الرأس على يده اليسرى وهو يحاول أن يتذكر المرحلة البعيدة من طفولته ، أوه يا طه ، ما سمى الإنسان إنسانا إلا لنسيانه » ص ٣ . أما التعليقات فلا مبرر لبعضها لأن مضمونها يمكن أن يستنتج من السيرة نفسها ، وتبقى التعليقات بروزا ناتئة خاصة إذا كان مثل هذا التعليق الذى يستخدم أسلوب القطع : «لا شك أن البيت بدون امرأة صالحة حفرة من حفر الجحيم» ص ١٠ ويحاول فى النهاية أن يذكر أسماء أساتذته فى الجامعة مع ترجمة موجزة وأسماء زملائه أيضا ، وهى تراجم كان يمكن أن تذوب هى الأخرى فى السيرة بدلاً من سردها فى قائمة، ولكنها ليست كتلا منفصلة فهى مرتبطة بالسيرة ارتباطاً عضويا.

بقيت مجموعة ملاحظات حول هذه السيرة المشوقة ، لا تنقص شيئا من قيمتها ولكنها تحتاج إلى مراجعته .

(١) طه وادى يرد نسبه « وادى » إلى نجد أو « وادى النيل » ، أما النسبة الأولى فغير صحيحة لأن نجد هضبة وليست واديا .

(٢) تم اجتماع إبرايل ١٩٧٨ بين القيادة المصرية والإسرائيلة من أجل المؤتمر التحضيرى للسلام فى فندق سميراميس والصحيح أنه كان فى فندق مينا هاوس .

(٣) ظاهرة التعميم وتتضح أحياناً فى مثل قوله ص٢٠ «فالمصرى ذو شخصية طيبة مؤمنة متدينة ، كما أنه مثقف واسع الاطلاع ، مشغول بهموم بلده وعالمه ، يحب العمل ويسعى إليه » : وهو كلام يصدق على البعض ولا يمكن أن يصدق على الكل ، إنه بصوره عامة يصدق على أى شعب ، وكذلك الشأن فى قوله ص ٢٤٨ « ملعون يا

مصر كل من سولت له نفسه أن يمس ترابك أو أرضك أو شعبك، لأنك منارة العالم التى قد تستغنى بنفسها ، ولكن ليس ثمة شعب فى الوجود يستغنى عنها ولا يحج إلى أرضها الطاهرة» .

(٤) هناك مجموعة قضايا وأحكام تحتاج إلى وقفة مثل « التوسع الرهيب فى كليات التربية الذى أفسد التر بية والتعليم » ص ٥٧ ، ص ١٧٩ ومثل قوله ص ١٧٥ «ولا شك أن نذر الطوفان واضحة لكل من يمعن النظر ويتدبر واقع الجامعة الأزهرية بعد التطوير ، أو فلنقل دون خشية بعد التخريب» ، والحقيقة أن الأمر مسألة خلافية ، لا تحتمل هذا اليقين . وقوله ص ١٧٦ «الحديث عن جامعة أهلية أمر مرفوض من أساسه. فالعملية التعليمية ليست مشروعاً خاصا يحتمل المغامرة ، جامعة أهلية تعنى فتح أبواب التعليم لطلاّب لا تؤهلهم قدراتهم الذهنية ، لكنهم يملكون مالاً» .

لماذا يا د. طه ؟ وأنت تعلم أن أشهر جامعة – ربما فى العالم – جامعة أهلية ، وهى جامعة هارفارد ، وهناك مجالس للتعليم العالى تنظم العملية التعليمية وتشرف عليها، وهى قضية على أية حال إذا طُرحتْ ينبغى طرح وجهات النظر الأخرى ، بل إن الدكتور طه يرى بل يُوجب « ينبغى أن نلغى فوراً معظم الجامعات الجديدة » . وهو حكم قاس ، لأن هناك جامعة لكل ربع مليون نسمة فى أمريكا ، وجامعة لكل مليون فى انجلترا ، وجامعة لكل أربعة أو خمسة ملايين فى مصر ، والحل هو الإصلاح إذا كانت هناك عيوب وليس الإغلاق ، لأن هذه مكاسب شعبية .

ومن آرائه الغريبة أيضا قوله ص ٢٥٥ «فى مصر كل دقيقة يولد طفلان سوف تملأ هذه النسبة الجديدة كل أنحاء مصر فى المستقبل خيراً وبركة » . فعلى الرغم من كل المحاولات التى تبذل لترشيد النسل الذى يبتلع كل محاولات التنمية ، يأتى هذا الرأى ، كأنه الرأى الأصوب أو الرأى الوحيد فى الساحة ، وإذا كان هذا رأى واحد من المثقفين فلماذا نلوم العامة ؟

وكذلك قضية الحتمية المكانية ص ١٥ وهى قضية يدرسها علماء الاجتماع والجغرافيا «المكان يجعل المرء متقدماً أو متخلفاً ، محافظاً أو متقلبا ، متديناً أو غير متدين» ولماذا لم يصبح كل الناس محافظين أو متقلبين فى مصر ، ولماذا لم يصبح كل الناس فى انجلترا فى عصر ما عباقرة مثله كما كان يقول سانديه فى هجومه على نظرية تين ، والأرجح أن الجغرافيا والتاريخ والاجتماع والاقتصادى كلها عناصر مؤثرة فى الإنسان .

بقيت ملاحظتان وخاتمة . أما الملاحظة الأولى فتتعلق بشعار الوفد وقد ذكره طه وادى ص ٤٠ « الحق فوق القوة والقوة فوق الحكومة » والصحيح «الحق فوق القوة والأمة فوق الحكومة » .

أما الثانية فهى استخدام العامية أحيانا مثل قوله ص ٧٣ « ياكل علقة ساخنة » .

أما الخاتمة فالملاحظ أنه يختم الليالى كما اختتم طه حسين الأيام ، اختتمها طه حسين متحدثا إلى ابنته عن دور أمها فى رعايته والأخذ بيده منذ كان طالبا ، واختتمها طه وادى إلى ولده مؤنس وإن كان حديثه مجموعة نصائح أشبه بحديث أحمد أمين فى « إلى ولدى » وإن كانت هذه هى نهاية الجزء الأول ، وما زلنا فى انتظار الجزء الثانى الذى نتوقع أن يكون ممتعاً مثل الجزء الأول مشوقا تشويق قصص طه وادى ، محللاً أعماقه عارضا مساحة كبيرة من حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية ، لأن السيرة الذاتية فى جوهرها تعتبر عرضا تحليليا لحياة إنسان عظيم له دور فى حياة أمته .

قائمة الأبحاث

التى صدرت فى الأجزاء السابقة

من سلسلة « دراسات عربية وإسلامية »

الجزء الأول :

* قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم	د. عبد الرحمن عوف
* من قضايا المنهج فى علم الكلام	د. حسن الشافعى
* المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى	د. أحمد يوسف
* مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية	أ.د. مصطفى حلمى
* التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسى	د. حامد طاهر
* دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية فى التعليم	أ.د. السعيد بدوى
* فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر	د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة	أ.د. حمدى السكوت
* قضية التأثير على شعراء التروبادور	د. أحمد درويش

الجزء الثانى:

* مفهوم التطور فى الفكر العربى	د. محفوظ عزام
* تحليل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبى	د. حامد طاهر
* التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر	أ.د. محمد بلتاجى
* تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها	أ.د. أحمد طاهر حسنين
* تعدد أوجه الإعراب فى الجملة القرآنية	د. محمد حماسة عبد اللطيف
* تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى .	بلا شير-ترجمة د. أحمد درويش
* المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة	أ.د. محمد فتوح أحمد
* موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى	أ.د. طه وادى
* قضية ترجمة الشعر	أ.د. رجاء جبر

الجزء الثالث:

* تأثير الفقه الإسلامي في القانون الإنجليزي — أ.د. محمد عبد الهادي سراج
* ابن باجه وفلسفة الاغتراب — أ.د. محمد إبراهيم الفيومي
* ظاهرة البخل عند الجاحظ — د. حامد طاهر
* العناصر الفكرية والفنية في رسالة الغفران — د. جابر قميحة
* قضية زواج المرأة في الخليج من خلال الشعر العربي — د. نوريه الرومي
* النقد الجديد وفلسفة العصر — أ.د عبد الحميد إبراهيم

الجزء الرابع:

* القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة — أ.د. أحمد مختار عمر
* تجديد الفكر الإسلامي عند محمد إقبال — د. عبد المقصود عبد الغني
* انتشار الإسلام في الهند — د. محمد عبد الحميد رفاعي
* بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين — ترجمة د. حامد طاهر
* احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية — د. علاء القنصل
* اللغة العربية ودور القواعد في تعليمها — أ.د محمد حماسة عبد اللطيف
* أثر المبرد في النحو العبري — د. سلوى ناظم
* نظرية النظم عند عبد القاهرة الجرجاني — د. أحمد درويش

الجزء الخامس:

* عقوبة السجن في الشريعة الإسلامية — أ.د. محمد عبد الهادي سراج
* الوثائق الإسلامية — د. عبد التواب شرف الدين
* حركة التأليف في العالم العربي المعاصر — د. حامد طاهر
* حركة الروي في القصيدة العربية — أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الأصوات وأثرها في المعجم العربي — د. رفعت الفرنواني
* الثروة اللغوية العربية — انطون شال- ترجمة د.سعيد بحيري
* نظرية الاكتمال اللغوي عند العرب — أ.د. أحمد طاهر حسنين
* منهج شوقي ضيف في الدراسات الأدبية — أ.د. يوسف نوفل
* قراءة القصة القصيرة — د. حسن البنداري

الجزء السادس :

* صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن	أ.د. محمود الربيعى
* العنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى	أ.د. عبد الحكيم حسان
* استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامة	أ.د. محمد السعيد جمال الدين
* التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم	أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث	أ.د. حامد طاهر
* الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى	د. محمد صلاح الدين بكر
* قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاصريه	د. محمود سلامة
* حديث عيسى بن هشام	د. عصام بهى
* العلمانية والمنظور الإيمانى	د. عبد الرازق قسوم
* تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى	د. حسن البندارى

الجزء السابع :

* إعداد الداعية المفتى	أ.د. حسن الشافعى
* المنهج الإسلامى في التنمية	أ.د. يوسف إبراهيم
* إحياء الفلسفة بين مصطفى عبد الرازق ومحمد إقبال	أ.د. حامد طاهر
* العلاقات الإسلامية البيزنطية	أ.د. عليه الجنزورى
* حركات التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية فى غرب أفريقيا	أ.د. عبد الله عبد الرازق
* الإنتاج الفكرى وحق المؤلف	أ.د. شعبان خليفة
* محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول)	أ.د. صلاح روای
* الثنائية فى الفكر البلاغى	أ.د. محمد عبد المطلب
* نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجانى	د. حسن البندارى

الجزء الثامن :

* نحو استكمال علامات الرسم الإملائى فى القرآن الكريم	أ.د. محمد حميد الله
	ترجمة: د. محيى الدين بلتاجى
* أضواء جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة	أ.د. رمضان السيد
* رؤية الجبرتى للحركة السلفية فى مصر وشبه الجزيرة العربية	د. نازك زكى
* الترجمة ودورها فى الفكر العربى	أ.د. حامد طاهر
* المنهج فى كتاب سيبويه	أ.د. صلاح الدين أبو بكر
* محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأخير)	أ.د. صلاح راوى
* المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأول)	د. رفعت الفرنوانى
* التراث والأصول الأوربية للحداثة	أ.د. عبد الحكيم حسان
الناقد المتخصص وتوثيق الشعر عند ابن سلام	د. حسن البندارى

الجزء التاسع :

* تذوق ابن قتيبة للنظم القرآنى	أ.د. منير سلطان
* نحن وقضية التراث الفلسفى عند العرب	أ.د. عاطف العراقى
* خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر	أ.د. حامد طاهر
* المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأخير)	د. رفعت الفرنوانى
* محاولات تيسير النحو العربى	أ.د. صبرى إبراهيم السيد
* نحو أدب إسلامى مقارن	أ.د. الطاهر أحمد مكى
* عبد الله الطائى وآفاق الشعر المعاصر	أ.د. أحمد درويش
* عمود الشعر فى المصطلح النقدى	أ.د. توفيق الفيل

الجزء العاشر :

* موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية	أ.د. محمد شامه
* المشكلات الحقيقة والمشكلات الزائفة	أ.د. حامد طاهر
* فلسفة التاريخ الإسلامى	أ.د. عبد الحميد إبراهيم
* صعوبات فلسفية فى كتاب سيبويه	أ.د. عبد الرحمن أيوب
* مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج	أ.د. أحمد درويش
* ملامح الشاعر بريشة القصاص	د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الحادى عشر :

* مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين	أ.د. حامد طاهر
* تصنيف العلوم عند العرب	أ.د. عاطف العراقى
* جهود الشيخ أبو زهرة فى تطوير الدراسات الفقهية	أ.د. محمد أحمد سراج
* اللغة العربية بين المدرسة والجامعة فى دولة الإمارات	د. أحمد طاهر حسنين
* صور الثقافة والتربية فى الأدب العربى القديم	أ.د. أحمد درويش
* التشكيل الفنى للشعر بين الالتزام الاجتماعى والصدق النفسى	د. محمود محمد عيسى
* شعر المناسبات (نظرة منصفة)	د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الثانى عشر :

* المنهج العلمى التجريبى فى الحضارة الإسلامية	أ.د. عمار الطالبى
* الإسلام من وجهة نظر المسيحية	ل. جارديه – ترجمة أ.د. حامد طاهر
* توظيف العلوم الطبيعية فى بناء علم كلام إسلامى	د. رزق الشامى
* العلاقة التاريخية بين الأفغانى وناصر الدين شاه	أ.د. مريم زهيرى
* الشخصية العلمية الموضوعية فى البحث	أ.د. محفوظ عزام
* النقود الإسلامية فى الأندلس	خيمى بروسى ترجمة أ.د. عبد الله جمال الدين
* نحو الكلام ، لا نحو اللغة	أ.د. أحمد كشك
* تقويم برنامج التعليم الجامعى الأساسى	أ.د. على الشرهان
* منهج شوقى ضيف وآراؤه فى التعليم	أ.د. على الحديدى

الجزء الثالث عشر :

* حق الإنسان فى مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام	أ.د. محمد شوقي الفنجرى
* ولاية الفقيه ونظام الحكم في الإسلام	د.أمية أبو السعود
* نظرية المعرفة عند الفارابي	أ.د. عبد الفتاح الفاوى
* القاهرة الكبري : دراسة فى جغرافية المدن	أ.د. جمال حمدان
* دليل عملى لطلاب الدراسات العليا	أ.د. حامد طاهر
* التداخل بين النحو وعلم المعانى	أ.د. محمد فتيح
* حاضر الوضع الأدبى فى مصر	أ.د. حمدى السكوت
* تنويع الحكم التصويرى في النقد العربي القديم	أ.د. حسن البنداري